(C. III. 1150)

SOCIETÀ REALE DI NAPOLI

ATTI

DELLA REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

VOLUME TRENTATREESIMO

NAPOLI
STAB. TIPOGRAFICO DELLA REGIA UNIVERSITÀ
A. TESSITORE E FIGLIO
1901.

REALE ACCADEMIA

DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

DI NAPOLI

INDICE

Intorno alla origine della religione

INTRODUZIONE

In una precedente Memoria: « Religione e religioni » discorsi della obiezione scettica derivante dal fatto della pluralità delle religioni, designandola (e tale è, del resto, realmente) come pregiudiziale per ogni trattazione vuoi scientifica vuoi storica circa alla religione. Tolta, però, di mezzo siffatta obiezione, se guardi per poco attentamente, vedi subito accampati dietro ad essa altri problemi, nel rispetto della religione, se non proprio pregiudiziali del pari, ad ogni conto non meno preliminari e fondamentali. Invero, ecco affacciarsi per primo il problema della origine della religione, nel suo duplice aspetto, l' ideale e l' empirico. Da un lato: donde scatu-

risce la religione? Quale la sua essenza? Da qual principio si origina? Quale la cagion finale per cui l'uomo è sospinto a volgersi a religione? E dall'altro: in qual forma la religione cominciò ai suoi inizi ad esistere? In che maniera il concetto del divino apparve la prima volta nella coscienza umana e vi prese corpo e figura?

Quantunque volte ci si applichi alla religione seriamente, con qualche intensità di pensiero, codeste sono, replico, due ricerche preliminari e fondamentali. E sono, per di più, come ognun vede, due ricerche parallele, legate intimamente così che l'una non può andare da sola, scissa e scompagnata dall'altra. Perchè, in realtà, l'origine ideale della religione si riflette nell'origine storica, e vi si ripercuote, lasciandovi la sua impronta; e, a sua volta, questa rifluisce in quella, e vi trova il suo fondamento e la sua spiegazione. Un tempo a simile legame non si usava badare gran che. Generalmente pareva bastasse speculare sulla essenza della religione, e scandagliarla e fissarla, a scopo apologetico o polemico, per via di ragionamenti astratti e di logiche induzioni e deduzioni. Oggi non è più così. S'è visto oggi che l'origine ideale di un fatto umano e sociale, quale il religioso, si estrinseca, si dispie-

ga e vive nell' origine storica. Epperò, ad appurare bene e con sicurezza la prima, occorre pure rimontare alla seconda. In sostanza, l'origine empirica può esser considerata come il riscontro e quasi la conferma della ideale. Nè è quindi da tacere, che l'esigenza, che il principio della religione sia tale che in esso l' idea e il fatto, la scienza e l' esperienza, la ragione e la realtà insieme coincidino e combacino, è, senza dubbio, una esigenza legittima del pensiero filosofico moderno. Sodisfacendo a tale esigenza, le indagini e le teorie non rischiano di andarsene su per le nuvole, e di perdersi, per avventura, in astrazioni cui la realtà non suffraghi, quando non vi faccia addirittura contro.

Ipotesi in gran numero sono state poste via via innanzi a fin di rendere ragione del sorgere della religione: astuzia, calcoli politici, timore, sentimento di dipendenza, Evemerismo, ricerca della causalità, desìo della perfezione, illusionismo, antropomorfismo, egoismo, eudemonismo, presentimento dell' infinito; e forse non sono tutte; ma codeste per lo meno sono le più prominenti e le più note. Mette il conto di saggiarle. A parte alcune di data recente, le altre sono ipotesi antichissime e, veramente, decrepite. Ma, sebbene apparse attraverso i secoli remoti, ven-

gono, ciò nonostante, riprese di tempo in tempo; e, rinfrescate alquanto, si tenta ora qui ora là, sin nei giorni nostri, rimetterle a galla e in voga, quasi fossero originali e nuove di pianta. Però, vecchie o nuove che siano, non ci vorrà grande sforzo per accorgersi della poco consistenza e non di rado, diciamolo pure, della frivolezza che le infetta. Sicchè il passarle in rassegna non richiede discorso lungo: poche e rapide avvertenze basteranno per sbrigarcene.

Quali argomenti, in vece, più gravi, e meritevoli perciò di maggior considerazione, si offrono due spiegazioni che sono ad un tempo le più estreme fra loro, le più lontane e repugnanti: la teologico-tradizionalistica e l'antropologico-animistica. Quella antichissima, siccome risalente alla prima attività riflessiva e speculativa del pensiero cristiano sulla natura della religione; e questa, per contrario, affatto moderna, ricavata dalle odierne discipline storico-empiriche e dagli studii intorno ai primordii della civiltà, dei cui risultati essa vuol essere l'espressione sintetica e, a dir così, il travestimento teoretico.

Dopo del lavoro di esame e di critica rimarrebbe, è vero, l'altro di ricostruzione; rimarrebbe, cioè, da esporre la dottrina vera, quella che sembri l'unica

capace di schiarire la religione nella sua idea, e che nell'atto stesso risponda pure e si accomodi alla forma iniziale di esistenza della religione nel tempo. Ma di ciò mi occuperò un' altra volta: di presente mi limito a scrutinare quel che vi sia nel fondo delle altre ipotesi o dottrine.

Veramente, questo discettare circa alla origine della religione, parecchi potranno reputarlo piuttosto superfluo — Oh! che cosa importa che la sia andata in un modo o in un altro? Non ci è forse da contentarsi che la religione ci sia? — Se sembra che, senza ricercare più in là, ci si possa contentare dell' esistenza della religione, così non è. Informarsi del donde e del come della religione importa molto. Altro è pigliarla come un fatto, ed altro è coglierne la sostanza e la verità. Certo, anche in quanto semplice fatto, la religione, grazie al suo perennarsi universale nel tempo e nello spazio, mette in mostra una grande necessità che costringe a riconoscerla, ad inchinarlesi, e per cui il ribellarvisi accusa sempre una mente angusta, ingombra di pregiudizi. Pure, dove se ne indaghi la cagion finale e la genesi, la necessità ond' essa si presenta allora rivestita, è ben altrimenti tetragona ai colpi dello scetticismo e dell' indifferentismo. Chi apra prono

l' orecchio a quei che van dicendo la religione esser figlia, poniamo, della fiacchezza, dell' ignoranza o, peggio, della malvagità umana, facilmente si persuaderà ch' essa è un malanno del quale più presto l' umanità saprà affrancarsi, e tanto maggiormente se ne sentirà addentro rifatta. E questa sembra essere, suppergiù, l' opinione di uno dei nostri pezzi grossi, di Gaetano Negri, dal quale non si sarebbe mai aspettato che aspirasse ad oscurare la fama di un altro Gaetano, del Trezza:

> « Così ha tolto l' uno all' altro Guido
> La gloria . . . . »

Una cosa, in vece, al tutto diversa dovrebb'essere, quando con buoni e solidi argomenti si fosse riusciti a certificare, che la religione è venuta al mondo, davvero, per miracol mostrare; per insegnare al mondo come l'uom s' eterni, come ei si riconcilii col suo Dio, come sia dato di svolgere e compiere in lui il fondo fondo divino di sua natura, che a Dio lo ricongiunge ed unisce.

I.

Spiegazioni inadeguate e insufficienti.

1.) *L'astuzia e i calcoli politici.*

Fra le molteplici spiegazioni il primo posto va assegnato a quella dell'astuzia umana e dell'opportunismo interessato e politico, siccome, certo, una delle più antiche; ma soprattutto poi per questo, che più di ogni altra continua ancor di presente ad esser diffusa, anzi a tener lo campo, non tanto nel mezzo della gente incolta, quanto massimamente fra le classi colte o che per tali si stimano. I furbi e i politicanti, che occupano oggi spazio sì ampio nel mondo, credono e dicono la religione essere una invenzione prettamente umana, una frode generata dall' astuzia della casta sacerdotale o dalla avidità e malvagità di singoli individui, e messa su per servire ai calcoli e ai

fini interessati di reggitori di popoli e governanti senza morale e senza coscienza. Così eccola ridotta ad un *instrumentum regni*, ad un misero e basso arnese di polizia, o, peggio ancora, ad un mezzo d' illeciti guadagni e profitti e di bieca dominazione di alcuni pochi o di una classe d' individui sulla universalità.

Evidentemente, qui si scambiano e confondono cose lontanissime, anzi affatto estranee ed avverse: lo spirito e gl' intenti propri della religione nell' essenza sua, e gli scopi cui per una sconcia e abominevole depravazione sia stata fatta servire dagli uomini o da certi ceti di uomini. La tendenza a torcere la religione a fini impuri e riprovevoli, a sfruttarla quale ordigno e sostegno di dispotismo politico e sociale, certo, non è nuova, ma vecchia quanto il mondo, quanto la religione stessa. E da per tutto in sul cammino dell' umanità e nelle varie fasi della sua vita, tu ne scopri, pur troppo, le vestigia spesso profonde. Ma sono abusi, fenomeni brutti e morbosi che per circostanze di tempi, per passioni e vizii di uomini, per mali avviamenti del mondo, per traviamenti di società corrotte, sono iti qui e là manifestandosi nel seno della religione. Dove ci si limitasse a lamentare e a bollare con roventi giudizi quelle classi o quelle persone che più indulsero o, per avventura, indulgono tuttavia a tanta nequizia e corruttela, resterebbe solo di unirsi al coro delle maledizioni. Se non che, dal condannare modi subdoli o perfidi di pratica azione fra gli uomini e di conducimento

degli spiriti, e dal riconoscere che la religione è stata a volte per essi cacciata più o meno fuori del suo retto cammino, al voler fare del mondo religioso il prodotto di calcoli astuti, interessati od opportunistici, ci sta di mezzo un abisso.

Posto che la religione s'avesse davvero a ridurre a tali termini, tanto varrebbe apporla, senz' altro, al caso, all' accidente. Ma di quante concezioni, a dir poco, infantili e fiacche spuntaron mai nella fantasia degli uomini, non parrebbe forse che questa le supererebbe tutte? Apporre ad una invenzione casuale, accidentale, destituita di qualsiasi fondamento psicologico e metafisico, una istituzione la quale pure ha ottenuto fede e s'è acquistato seguito presso tutte le generazioni che videro la luce sulla terra, e, dacchè il mondo è mondo, s'è mantenuta e si mantiene!

2.) *Il timore.*

Con questa della frode e delle viste e dei calcoli interessati fa il paio la teoria altrettanto nota e sempre daccapo ripetuta del timore, della paura. Il primo padre suo fu Epicuro. E più tardi si piacque di formularla di nuovo Lucrezio poeticamente:

« Primus in orbe Deos fecit timor ».

La religione e gl' Iddii li avrebbe creati il timore, la paura ispirata agli uomini dalle forze e dagli ele-

menti della natura e dallo spettacolo dei fenomeni e del processo cui gli uni e gli altri fan luogo. Anche l'altro motto classico e poetico: *Coelo tonante credidimus esse Jovem* accennerebbe al medesimo concetto, se non fosse ch' è dato insieme scoprirvi nel fondo una seria allusione ad un' azione obiettiva della divinità nel chiamare gli uomini a religione; azione, che all'uopo possono avvalorare, fra l'altro, anche le convulsioni e conflagrazioni metereologiche e telluriche. Del resto, fra i moderni che si sono accostati a siffatta teoria è da segnalare un uomo di gran nome, David Strauss.

Ma, si avverta, parecchie son le cose il cui nascimento potrebbesi, volendo, credere dovuto a paura: tutto l'ordinamento giuridico, per esempio, l'esercito e l'armata, lo Stato stesso. Movendo dalla paura, i fini positivi e la natura etica di codesti istituti s'abbuiano, si dileguano. Ma accade soggiungere, che sotto l'impero della paura nè gli uomini nè le società avrebbero mai pensato e, in realtà, non sarebbero mai riusciti a porre su alcuna forma di vita nè alcuno istituto organico. La paura con le sue suggestioni, con la diffidenza e i sospetti che ne sono immancabile corteggio, li avrebbe tenuti lontani gli uni dagli altri; e l' *homo homini lupus* sarebbe stato l' epiteto ad essi meglio applicabile, anzi l'unico appropriato. Sicchè il temersi e l'avversarsi a vicenda li avrebbe stornati dal proporsi e dal conseguire qualunque scopo civile e storico. La qual cosa dice apertamente che col timore e con la paura non si comprende nè si spiega niente, e quindi neppure la religione.

Intanto, nel rispetto peculiare di quest'ultima, al paragone dell'ipotesi della paura non sarebbe facile immaginarne altra più contraria ai dati psicologici ed insieme più recisamente smentita dalla pratica quotidiana della vita e dall'esperienza storica.

Poichè la religione è il legame che ricongiunge l'uomo con Dio, non è facile vedere come cosiffatta unione possa essere una generazione della paura. Questa, se mai, lungi di avvicinare e condurre l'uomo a Dio, lo persuaderebbe al più al più a fuggirlo, e quindi a separarsene e tenersene discosto. Ed anche a voler concedere che vi furono in effetto uomini, i quali, percossi dalla paura allo scatenarsi furioso di forze e potenze cosmiche a loro superiori, solo per questo le avrebbero divinizzate, schiudendo così la porta al mondo degli Dei: in ciò sarebbe da vedere niente altro che una delle spinte occasionali ed esterne, un semplice motivo momentaneo e transitorio pel quale tanto più prontamente e fortemente gli uomini si sentiron tratti a religiosità. Ma altra è la vitale energia operosa onde la religiosità si spiccia e si determina; epperò il volervi scorgere l'origine, la radice vera e propria della religione è un grosso errore.

Quando fosse derivata davvero dalla paura, la religione avrebbe dovuto dissolversi e spegnersi da un pezzo col venir meno della paura. Agli uomini primitivi timidi e trepidi ne son successi altri che tali non sono. Le generazioni degli uomini si seguono; ma non si somigliano in tutto, specie quanto a ti-

more. A petto delle antichissime le posteriori si son fatte coraggiose, virili, intrepide. Per ciò stesso gl' Iddii avrebbero dovuto andarsene. E il fatto è, intanto, che son rimasti; e non solo non se ne sono iti, ma nè si dispongono ora nè pensano quando che sia ad andarsene. E vi è pure per giunta che, oltre del passato, il presente che ci sta dinanzi agli occhi, e questo con maggior forza persuasiva di quello, dice certamente, che i popoli più forti, più bravi ed impavidi, i più progrediti su pel cammino della civiltà, quelli nei quali, coi fatti e non a chiacchiere, più possenti e attuose batte le ali sue lo spirito dell' umanità, sono appunto più religiosi. Ecco, insomma, avere oggi esteriormente nella civiltà e nella storia il primato e l' iniziativa la Germania, l' Inghilterra, il Nord-America, le nazioni, cioè, il cui senso religioso e cristiano è più sano più purificato ed elevato ed interiormente più intenso e vivace.

Non è vero, adunque, che le società tanto son più religiose quanto più bambine e rozze. Il vero è, in cambio, che di uno schietto e serio sentimento religioso non sono capaci che le società svolte e mature. La religione in senso alto e spirituale è patrimonio proprio di queste e non di quelle. Nell' infanzia ed ignoranza dei popoli primitivi, la fede per quanto ingenua e spontanea, ha il carattere o almeno le parvenze più di superstizione che di religione. Chi della storia delle religioni faccia la storia della paura dell' umanità, nega la religione, e

con essa ciò che vi ha di più vivo e di più energico e fattivo nella storia dell' umanità.

In verità, l' argomento del timore, visto a fondo, è al tutto ripugnante alla ragione come al sentimento. Il *Timor Domini initium sapientiae* va inteso con discrezione. Certamente, l' uomo non può accostarsi a Dio senza una specie di timore; ma ciò non è da prendere alla lettera, nell' accezione antropopatica della parola. La parola allude bensì alla venerazione e all' umiltà onde si sente compreso chiunque sollevi la mente e il cuore all' Altissimo, all'Essere supremo, ricettacolo di ogni santità e verità. Gli è, però, codesto un sentimento complesso e profondo che non lo fa rifuggire da Dio, ma lo mena, anzi, a dedicarglisi e legarglisi. Sicchè, come timor religioso si disposa sempre con la fiducia in Dio e con la sicurezza del suo amore.

3.) *Il sentimento di dipendenza dello Schleiermacher.*

Al sentimento del timore è assai affine l'altro di dipendenza proposto dallo Schleiermacher; benchè, per altro, qui il timore sia di molto attenuato, per aver smesso le sembianze ruvide e grossolane ed assunto, in vece, una forma più umana e spirituale. Ciò nonostante, in confronto del sentimento del timore, questo della dipendenza non può dirsi guari meglio calzante.

Io ho il sentimento della mia dipendenza, della mia fiacchezza, del mio nulla; e un tal sentimento

avrebbe, secondo Schleiermacher, dato l' abbrivo alla religione fra gli uomini. Hegel (1) caratterizza tal dottrina con una espressione un po' drastica e sin troppo suggestiva: *L' essere più religioso e il miglior cristiano sarebbe allora il cane.* Nondimeno, che egli non abbia avuto in tutto torto di adoperarla, è agevole scorgerlo, pur di considerare che la religione è il campo dell'amore e della libertà. Io amo Dio; e sono oggetto dell'amor divino: Iddio ama me per sua grazia; ed io amo Lui non perchè costretto, ma per libera elezione: ecco *in nuce* la religione. Ora l' uomo deve ben essere sommesso rispetto a Dio e al suo volere; egli deve, per di più umilmente inchinarsi ed aprirsi alla assoluta verità divina. Ma questo non implica per nulla uno stato di dipendenza, di soggezione. Al contrario statuisce la più alta affermazione della libertà onde l' uomo è capace. Dio e il suo volere e i suoi ordinamenti e precetti sono per l'uomo il suo fulcro, il suo faro nella vita, su cui si posa l'esercizio della sua essenza morale e razionale. E Dio e la verità divina sono la sua aspirazione suprema e il suo privilegio, quello che fa di lui un uomo. Spogliatelo della sua aspirazione che lo trae a Dio e all' assoluta verità, e voi gli avrete tolto la sua dignità e la sua libertà. Ci è, anzi, di peggio: voi avrete cancellato nell' uomo la natura umana; e perciò stesso ei finisce col ricascare nella sfera dell' animalità. Sic-

(1) Nella *Vorrede zu Heinrich's Religionsphilosophie.* Vol. XVII delle opere dell' HEGEL.

chè, non altrimenti che dal timore, indarno si aspetterebbe dal sentimento della dipendenza che renda, di per se solo, ragione della religione.

4.) *L' Evemerismo antico e il Sinteismo e il Totemismo.*

Un' altra teoria non meno antica delle già ricordate è l' Evemerismo, dal nome del suo autore, Evemero, filosofo greco della scuola Cirenaica e discepolo dell' àteo Teodoro. Per costui essenza ed origine della religione sarebbero presto spiegate, pur di riconoscere, che gl' Iddii non sono altro che uomini divinizzati. Tra le spiegazioni razionalisticamente negative della religione questa più di tutte forse ha avuto gran fortuna. Modificata e rabberciata dall' uno o dall' altro, essa si è via via perpetuata, ed è giunta insino a noi; onde ad ogni passo t' imbatti in sostenitori e propugnatori dell' Everismo, in Evemeristi, non importa il colore e la foggia del vestito onde ti si presentano rivestiti.

E così un germoglio del vecchio tronco evemeristico, germoglio che di tanto in tanto si rinnovella di novella fronda, è quell' apporre che fanno molti il generarsi della religione onninamente all' opera, al volere, cioè, e al fatto di singoli individui, eroi o genii religiosi, un po' sognatori e visionarii, quando non vengano designati pure un po' come impostori. Codesti individui, stati fondatori appunto o riformatori di religione, la tradizione popolare, in memoria delle loro gesta, o in grazia dei beneficii ricevutine,

avrebbe prima circondati di una aureola leggendaria, e poscia sollevati alla dignità di esseri divini. Confucio e Laotse, Zoroastre, Budda, Moisè, Maometto sarebbero del novero. Le religioni cui essi han dato vita, sarebbero, nè più nè meno, che l' apoteosi delle lor persone, della loro esistenza, della loro storia e del loro destino. E anche il Cristo stesso non è sfuggito a tal sorte. Il Renan ed ora l' Harnack, pur movendo da punti assai lontani e procedendo per vie molto diverse, han finito con incontrarsi nel non considerare in altra guisa la persona di Gesù nel rispetto del Cristianesimo, della religione che deve a lui la sua base irremovibile.

E ci è poi ancora una forma affatto moderna di Evemerismo la quale, veramente, si arroga il vanto di una dottrina accertata e comprovata. Dalla osservazione di certi fenomeni religiosi nella vita dei popoli dell' estremo Oriente, dove le forme primitive della religione sembrano di essere rimaste come cristallizzate ed immobili, se n' è inferito che le prime origini della religione sono da ricondurre alla divinizzazione e all' adorazione degli antenati. E infatti nel *Sinteismo,* ch' è la religione dominante nel Giappone, ed è ammessa anche nella Cina; nel Sinteismo, amalgama di Buddismo e dell' adorazione dei *Kami-mits,* delle divinità nazionali, entra, senza dubbio, come parte integrante, il culto degli antenati. Di codesta forma rammodernata di Evemerismo s' è fatto propugnatore Herbert Spencer. Il quale, però, a viemeglio rinfiancare la sua tesi, non si è limitato a gio

varsi dell'argomento del Sinteismo in Oriente, ma ha fatto per di più ricorso al *Totemismo* delle Pelli Rosse di America, vale a dire, all' uso presso di esse prevalente di adorare sotto la specie di un oggetto inanimato o di un animale lo spirito di un antenato.

Bisogna dire pure, che quei che si dilettano e giurano sui fenomeni spiritici, risalgono anch' essi alla dottrina di Evemero, della quale per lo meno fanno una pratica applicazione. Capisco che ciò scontenterà di molto la classe degli spiritisti che pur si stimano e vogliono esser tenuti per buoni credenti e fedeli osservatori della legge di Dio, o, come più spesso è il caso, dei precetti della Chiesa, le astinenze e i digiuni e l' andare a messa e il confessarsi. Ma che lor piaccia o dispiaccia, di questo non si può dubitare, che lo spiritismo si adagia sulla fede e, suppergiù, sull' adorazione dei morti, i quali nel concetto degli aderenti ai fenomeni spiritici sono immortali non solo, ma infallibili ed onnipotenti. Infatti l' evocare i trapassati e il rivolgere ad essi suggestive interrogazioni, aspettandone fiduciosamente schiarimenti e responsi ed oracoli, implicano una sorta di culto per individui reputati assoluti, al cui sapere e potere non è limite, e la cui maniera di manifestarsi ha qualcosa di miracoloso; e, quanto meno, essi sono un contrastare continuo alle leggi della natura, nel che comunemente si ripone il maggior segno del divino.

Ora, quanto all' estremo Oriente, se la religione ivi non esclude il culto degli antenati, il fatto è poi,

che innanzi e al di sopra di questo essa pone l'adorazione del cielo, del sole e di altri elementi naturali. Sicchè, a dir propriamente, il tipo fondamentale e originario di questa religione è il naturalistico, al quale è venuto poscia ad aggiungersi l'eroico; un eroico, bene inteso, assai infantile e grossolano e, più che altro, magico.

Quanto alle rozze tribù selvagge, certamente, si vede fra esse prevalere il culto dei morti, ch'è in fondo la magia. Ma più che forma iniziale della religione, quel culto è da riguardare qual deformazione ed abbassamento dello schietto e semplice naturalismo primitivo. È assai notevole che qui, accanto all'adorazione dei trapassati e alla magia, ci è quasi sempre una reminiscenza, per quanto vaga e sbiadita, e come un barlume, tuttochè lontano, di più alte divinità; e poi nomi e attributi, i quali accennano al cielo, al sole, alla luna. Una leggenda che, comunque con variazioni molteplici, pur nelle sue note fondamentali si riscontra identica presso i selvaggi dell'Australia, dell'Asia, dell'Africa, è questa, che gl'Iddii alti furono un tempo prossimi agli uomini; e che, ritiratisi più tardi nelle remote regioni celesti, abbandonarono la direzione delle cose terrestri a spiriti inferiori; onde ora non rimane che di far capo ed affidarsi a questi.

Ad ogni conto, guardati in sè, il culto degli antenati e la divinizzazione d'individui singoli storicamente non possono negarsi; ma storicamente pure non sono essi il cominciamento nè il principio della

religione. Il processo dell'idea religiosa s'inizia con l'adorazione della natura animata (*Naturalismo*). Solo in processo di tempo il primitivo naturalismo sog giace qui e là, con maggiore o minore intensità, all'azione di elementi corruttori; e così lo si vede invertirsi nella fede in singoli individui trapassati, la quale, specializzandosi, riesce al culto degli antenati, e nello stretto senso al culto dei Mani.

I risultati delle indagini della mitologia e della filologia comparate, interpetrati e intesi a dovere, concorrono a far tacere i dubbi che si possono sollevare al riguardo. L'etimologia dei nomi degli Dei nelle diverse religioni mostra che quelli indicano tutti e significano originariamente cose e fenomeni della natura. I nomi *Zeus, Jovis, Tiu, Zio*, sono etimologicamente identici con l'indiano *Dyaus*, che dinota il *Cielo;* e poi *Theos* e *Deus* e *Divus* sono lo stesso che il *Deva* sanscrito, vale a dire *splendente, rilucente, luminoso*. E Fetonte ed Eracle, come Adone ed Osiride, ed altri molti, non sono che Iddii solari, i cui fatti e le cui gesta si riferiscono alla successione dei giorni e all'avvicendarsi delle stagioni nei loro scambievoli rapporti con la vita terrestre ed umana. Il pretendere che si stia qui dinanzi alla divinizzazione d'individui, e siano pure genii ed eroi, è come un negare l'evidenza.

Ma, oltrechè dal punto di vista storico, anche e soprattutto da quello razionale e metafisico, l'ipotesi dell'Evemerismo, vuoi nella forma antica, vuoi nella moderna, non si lascia in alcun modo giustificare. Il

difetto radicale che la spoglia di qualsiasi fondamento, è l'astrarre che essa fa totalmente dal contenuto obiettivo della religione; nella quale non guarda e non vede se non l'elemento umano e soggettivo. La qual cosa in sostanza significa che la riduce, nè più nè meno, ad una generazione, ad una creazione meramente individuale. Se non che, la religione così non nasce, non può nascere. La religione sorge e si pone solo in quanto incarna un che di obiettivo, una verità; solo in quanto vi è una verità ch'essa è chiamata a rappresentare ed isvolgere in maniera più o meno congrua e conveniente. È uno strano invertimento delle vere relazioni della cosa il supporre che la religione non si sia prodotta se non perchè un bel giorno vi sono stati individui apparsi degni di essere divinizzati. Gli è, in vece, che gl'individui divini, i grandi genii ed eroi religiosi dell'umanità, non si son mostrati nè sono stati tali, se non perchè vi era la verità obiettiva, della quale sono divenuti gl'istrumenti, i ministri, gli esecutori. Essi sono il ricettacolo, il *Vas electionis* del divino. Certo, del Budda, per esempio, a niuno può venire in mente di dire, che non abbia niente a che fare col Buddismo, ovvero di Moisè col Giudaismo, o di Maometto con l'Islamismo. Anzi è vero, che il Buddismo, il Giudaismo o l'Islamismo non sarebbero stati senza il Budda e Moisè e Maometto. Ma codeste individualità non hanno nella storia rappresentato religiosamente la lor parte, se non grazie alla verità divina di cui eran ricolme, e la quale, sotto il sem-

biante di essere stati a ciò per segni celesti deputati, hanno rivelata e propagata. Tolta questa esse non sarebbero state niente; e, veramente, non sarebbero esistite mai come tali persone, che occupano sì largo posto e con tanta autorità nella coscienza e nella storia umane. Ciò che le ha, a dir così, trasfigurate nell' opinione dei contemporanei e dei posteri, è il contenuto e la forza della verità appunto; il contenuto e la forza di ciò che portavano in sè non d'individuale, ma di universale. Il fondo del divino in loro è la rivelazione della verità, o, che torna al medesimo, di un che di obiettivo, che in esse bensì si sustanzia, si personifica, prende corpo, diventa un che di concreto, di storico; ma in sè è qualcosa di superiore ed insieme d'indipendente da esse, in quanto individui, e poi dagl'individui e dalle generazioni che le hanno divinizzate e le adorano.

5.) *La ricerca della causalità.*

Vi hanno etnologi e storici della civiltà positivisti (Peschel, Fritz Schultze, Leky, Hellwald) i quali pensano che *la tendenza nell' uomo a cercare la causalità*, a cercarla, bene inteso, in modo fantastico e fallace, a cercarla là ove non si trova nè si può trovare, abbia dato la stura a tutta la serie degli Dei, dalla pietra e dal ceppo, passando per la pianta e per l'animale, sino alla luna, al sole e al cielo, e poscia, abbandonata la sfera delle cose e degli og-

getti materiali e sensibili, a tentare il mondo dell'invisibile e dello spirito.

Manco male, se i rappresentanti di siffatto positivismo storico, per ispiegare la prima scaturigine della religione, intendessero, di un bisogno in generale nell' uomo d' investigare, o, dicasi con più esattezza, di apprendere per via di un intuito immediato quel principio uno ch' è cagione di sè e del mondo. Certo, sarebbe codesta una spiegazione monca, che non risponde alla complessa natura della religione. Pure, la teoria avrebbe almeno il pregio di appallarsene ad un impulso interiore, essenziale ed immanente nello spirito umano. E si aggiunge, che l'obietto della religione, il divino, la coscienza credente lo concepisce in effetto come l'assoluta causalità dell'universo. In cambio, quelli intendono di una tendenza, di un bisogno e di una ricerca vane, sterili, fallaci, perchè non condotte secondo le esigenze della scienza positiva, non rivolte, cioè, a indagare scientificamente la legge di causalità dei fenomeni, l' unica conoscibile; ma sì a cogliere una causalità assoluta, che è inattingibile, impenetrabile, inaccessibile alla mente umana. Cosicchè i rappresentanti del positivismo in fondo in fondo presumono spiegare la religione nell'atto che la dichiarano un vacuo, un futile lavoro della fantasia, una illusione. Ma, è evidente, questo non è più spiegare: questo bensì equivale a negare la religione.

Se non che, cade in taglio avvertire, che anche lo stimolo a cercare e rappresentarsi la causalità ri-

sulta inadeguato. La religione non è pura ricerca e cognizione. Il bisogno ond' essa rampolla, e che mira a soddisfare, non è quello teoretico di un intendimento cupido di scrutare la realtà dell' esistenza alla luce dei suoi nessi causali. Se nel bisogno religioso è dato l' intuito dell' assoluto principio dell' universo (e vi è dato certamente), codesto intuito, però, non è solo istintivamente metafisico, ma è ad un tempo immediatamente ed eminentemente pratico. Innanzi al mistero dell' universo, e di contro alla realtà sensibile e fenomenale del mondo, la religione afferra, bensì, con intuito immediato la cagione generatrice ed esplicativa del tutto; ma con ciò è detto pure, che i problemi metafisici nè li dibatte nè li indaga scientificamente. L' idea del divino e dell' assoluto non è per essa una mera ipotesi, la quale si sforzi di provare e riprovare al cimento di un rigoroso metodo logico e dialettico. Al contrario, è una certezza, cui, tutt'al più, suggella poscia con l'assentimento dell'intelletto e della ragione; e si ha allora la fede che cerca d'intendere quello che crede: *fides quaerens intellectum*. Da un altro lato, la religione non serve all' uomo per risolvere scientificamente problemi metafisici. Nella religione egli non si limita ad acquistar conoscenza razionale del divino e dell' assoluto. Mercè il concetto di Dio, egli tende soprattutto ad entrare, ed entra di fatto, direttamente in un rapporto pratico con la cagione assoluta di sè e del mondo; sicchè nelle relazioni col mondo esso gli valga di potenza che lo sostiene e lo compie e lo conduce.

Epperò non dalla ricerca della causalità si origina la religione. Il principio della causa assoluta vi è, di certo, implicato, solo, però, come intuizione universale, la quale nell'essenza sua ha pure certo colorito razionale, rispondendo ad un postulato della ragione. Ma essa, la religione, non lo appura, non lo dimostra tal principio razionalmente, con processo speculativo o scientifico. Lo pone, in cambio, nel cuore qual rappresentazione, qual fede, qual sentimento intimo e fondamentale. E grazie al suo indirizzarsi al cuore, al porgere che essa fa ai moti tutti dell'animo, e alla volontà, agli affetti e ai sentimenti, il loro centro, la loro norma, il lor principio ispiratore e regolatore, diventa compatta energia attuosa e fattiva nella vita concreta.

6.) *Il desio della perfezione del Feuerbach.*

Anche il Feuerbach s'è occupato della questione nel suo libro *Ursprung der Götter*. Secondo lui, nella rappresentazione di Dio è originariamente da vedere l'attuazione del desiderio dell'uomo di affrancarsi dalle sue manchevolezze e dai suoi limiti. E a codesto modo di vedere è sembrato accedere lo Zeller nello scritto *Ursprung und Wesen der Religion*. Osserviamo di passaggio, che la teoria di un desio posto necessariamente, obiettivamente nella natura umana sta in contradizione intrinseca con quel rigido subiettivismo e antropologismo, che è poi la sostanza della filosofia della religione del Feuerbach. Infatti

nell' altro libro *Das Wesen des Christenthum* ei giunge alla conclusione, che la religione è un male radicale della natura umana; e che l' ingannevole fantasma della fede nell'uomo è la sorgente di ogni miseria. La qual conclusione, per altro, è vecchia di più di duemila anni ed appartiene in proprio alla più antica sapienza greca. Eraclito, nel sesto secolo innanzi Cristo, chiama la religione un *morbo*; quantunque non dimentichi di aggiungere *un morbo sacro*; il che, senza che forse lo volesse e se n' accorgesse, ne fa una tutt' altra cosa.

Guardata in sè, questa teoria del desìo, accenna ad un dato vero e innegabile. L' analisi della coscienza religiosa mostra certamente che un momento di desio, di propensione (*Trieb*, *Neigung*) in essa ci è; ma non è che un momento, un punto di partenza, un semplice inizio. La religione in sè non è solo desio, nè il desio potrebbe renderne ragione. Essa non è il puro desiderare una perfezione, una verità, un bene infinito, quali è possibile attingerli dalla religione; ma è bensì realizzazione e possesso appunto di codesto bene, di codesta verità e perfezione. Il desio, il mio desio è un che di contingente. Che io desideri o no di essere nel rapporto religioso, ciò non toglie che il rapporto sia lì, indipendentemente dal mio desio; anzi è esso che sveglia e domina il mio desio, e mi obbliga, mi costringe, mio malgrado e ad insaputa mia, come una necessità della mia natura. Del rapporto religioso accade dir quello che del consorzio sociale. La vita socievole e lo Stato, che

n' è la condizione assoluta, non sono creati per desiderio o pel fatto di alcuno. E neppure sono stati messi su per effetto di un contratto, del quale non è apparso mai traccia meno che nella fervida fantasia del Rousseau. Noi nasciamo nella società e nello Stato e vi viviamo dentro necessariamente. È una necessità, che solo a spiriti deboli e fiacchi, e in fondo d' indole selvaggia, può sembrare una costrizione, una violenza; avvegnachè essa, in realtà, sia sorgente di forza e condizione di vita e di libertà per tutti, per gl' individui singoli come per la loro comunanza. Replico, anche nella religione il desio del subietto è alcunchè di subordinato, di secondario in riguardo della necessità dell' obietto, in riguardo del principio stesso della religione.

7.) *Antropomorfismo e illusionismo.*

La religione è stata pur concepita come un puro processo antropomorfistico ed illusionistico. Senofane, il fondatore della scuola Eleatica, aveva detto: « Gli uomini attribuiscono agli Dei la loro figura, i loro sentimenti, la loro voce; e ciascun popolo attribuisce loro quelli che a lui son propri ». Ai tempi nostri Feuerbach, facendogli eco, ha espresso lo stesso concetto in forma più mordace: « L' uomo spoglia se stesso per arricchire il suo Dio » (*Der Mensch plündert sich selbst, um seinen Gott zu bereichern*). E pei materialisti odierni e per tutti quei che spregiano la religione e ne ridono, o almeno se ne dànno

l'aria, per passare presso gli stolti per uomini chiaroveggenti e progrediti, religione e Iddii non sarebbero che una proiezione e una obiettivazione della fantasia degli uomini e delle loro illusioni.

Se non che, lo stesso processo antropomorfistico trascende già la cerchia della vita empirica e soggettiva. Nel concetto del divino, e fosse pure un ente mitologico, una generalizzazione della natura o la personificazione di uno degli elementi e delle forze naturali, l'uomo non è più lui: egli si è elevato, si è trasfigurato, è assorto a qualcosa di obiettivo, di universale, di assoluto, che non è più lui, in quanto atomo individuale. Ma il vero poi è che questo aspetto del rapporto, cui i più, guardando alla superficie, si fermano, è ancora tutto subiettivo ed estrinseco.

L' aspetto obiettivo ed intrinseco è che l' uomo, il quale sembra porre e, in certo senso, pone in effetto Dio, non lo pone e non potrebbe porlo, ove Dio non fosse. Quei che di sè lo investe e a sè lo attira, è Dio appunto, quale obietto assoluto e infinito. Anche qui, come in generale nella vita degli esseri e nella vita spirituale, ciò che sembra venir dopo ed apparisce all' ultimo nell' ordine del tempo, sta, in vece, nell' ordine dei principii a base del tutto, di ogni svolgimento e processo. Onde, per dirla con Aristotele, l' ultimo è il vero primo. Non è l' antropologia una teogonia; ma antropologia e teogonia sono un porsi, un farsi di Dio stesso nella coscienza dell' uomo.

Nulla adunque di più falso quanto il supporre che originariamente gl' Iddii riposino sopra umane illu-

sioni. Il qual rapporto puramente illusionistico sarebbe poscia il tipo sul quale si modella tutto lo svolgimento avvenire della coscienza religiosa. A guardar bene, il moto della civiltà dipende in fondo, da un capo all'altro, da tale svolgimento appunto; onde il pretendere che il progresso della cultura e dello spirito non abbia a fondamento suo che illusioni, non dovrebbe suonare poco assurdo. Noi si deve bensì riconoscere che la storia dell'uomo e il moto della sua coscienza non cominciano scevri d' illusioni. Ma sono illusioni non intere e compiute tanto che non lascino tralucere alcuno spiracolo di verità. E son poi teleologicamente così conformate che con l' avanzare del processo hanno via via a risolversi di per se stesse, e per ingenita potenzialità a portare sempre di più in più alla chiara luce della consapevolezza quel granello di verità che dentro vi si annida.

8.) *L' egoismo e l' eudemonismo dell' Hartmann.*

Eccoci ora all' Hartmann e alla sua « Fenomenologia della coscienza religiosa » (*Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung*). Come motivi del primo formarsi di un rapporto religioso nell' uomo egli non sa additare che l' egoismo e l' eudemonismo. « L' uomo — egli dice — vuol essere felice; ma tale non è, e si sente impotente a diventarlo per propria forza, e s' accorge d' altronde che il buon successo dei suoi sforzi e la sua felicità dipendono dagli elementi e dalle forze della natura.

Così può dirsi che l' egoismo o la tendenza alla felicità ha dato la vita agli Dei; ovvero che gli Dei sono la proiezione trascendente dei desiderii eudemonistici degli uomini; ovvero, infine, che i primi a dare agli uomini gli Dei furono la tema e la speranza ».

Anche con l' Hartmann è impossibile andar d' accordo. Dallo scoprire il mescolarsi che fanno nella religione intenti egoistici ed eudemonistici, al porre in questi la radice stessa della religione, molto ci corre. Lo spuntare del rapporto religioso implica nell' uomo un certo sentimento della propria relatività ed insieme un certo bisogno di superarla, riconoscendo il principio assoluto di codesta relatività sua, e ricongiungendosi con esso. Evidentemente, in su gl' inizi trattasi di un sentimento e di un bisogno istintivi o, se si vuole anche, di un semplice presentimento fantastico. Pure, che un tal presentimento, il quale attraverso il dualismo aspira a conciliare, ad unificare il relativo con l' assoluto, l' uomo con Dio, debba esistere, benchè allo stato di germe, di potenzialità virtuale, ma pur sempre come il più vero e il più intimo motivo del sorgere della religione, è difficile non ammetterlo. Insomma, s' annida qui il nòcciolo sostanziale, immanente, eterno del rapporto religioso.

Il non aver posto mente a tale motivo è da parte dell' Hartmann una inconseguenza. Oh! non afferma egli forse, che lo svolgimento dell' idea religiosa sarebbe stato impossibile, dove le sue più alte e profonde determinazioni non fossero già state virtual-

mente in quella forza ingenita formatrice, dalla quale essa prese le prime mosse? E a meglio chiarire e raffermare il pensier suo, aggiunge pure, che nel fondo del concepimento del divino proprio dell'uomo primitivo, e della relazione di quello con questo, giacciono, quale inconscio presentimento, e nondimeno implicate, le determinazioni ulteriori dell'idea religiosa così come nel fondo degli schemi linguistici giacciono le categorie logiche, senza che colui che parla e forma la lingua, ne abbia consapevolezza.

Ma vi è poi un'altra inconseguenza nella mente dell'Hartmann, che concorre a rendere ancor più claudicante e invalida la sua dottrina. La moralità, secondo lui, non nasce che sul fondamento della religione, nè è mai nata altrimenti; anzi ogni dove, in ogni determinazione, in ogni nuovo atteggiamento suo, la prima è sempre condizionata dai moti e svolgimenti della seconda. E, benchè poscia la moralità reagisca sulla religione, pure, osserva egli, la reciprocità di azione tra i due fattori della cultura umana comincia solo dappoichè la moralità è stata desta stimolata, creata dalla religione. Le quali cose, per chi ha fior di senno e ragiona a fil di logica, vogliono significare, che la moralità non può porgere alcuna spiegazione del sorgere della religione; ma importano pure, che non l'eudemonismo e l'egoismo sono le radici della religione, se tanto è che la religione è il sostrato donde germoglia la moralità. Anche concesso che in sul primo spuntare della religione non occor-

rano motivi consapevolmente morali, è, replico, una grossa inconseguenza il desumere che l' Hartmann fa i cominciamenti della religione dall'egoismo. Sulla base di tale presupposizione bravo è chi dica come il rapporto religioso riesca poi a moralizzarsi; come possa poi la moralità svolgersi dall' egoismo, che n' è l' esclusione e la negazione. Se ciò che vien fuori al termine di un processo, vi deve pur essere, in una forma bensì rudimentale, contenuto virtualmente, implicato in germe, quel processo i cui risultati ultimi fossero l' opposto diametrale dei suoi elementi iniziali, non sarebbe concepibile altrimenti che quale effetto di un' azione prepotente e miracolosa, che vuol dire misteriosa e razionalmente inesplicabile.

Quando si è posto a motivo unico della religione il puro egoismo, la conseguenza naturale è che lo svolgimento di quella non può consistere che nel raffinamento di questo. Non volendo nè potendo acconciarsi ad una conseguenza siffatta, giacchè per essa sarebbe tolto alla religione ogni valore, ogni dignità, anzi ne sarebbe negata la concreta realtà; è necessità allora riconoscere che la religione, anche nei suoi inizi, non è solo rivelazione dell' egoismo, del desiderio di godimento e di felicità, ma porta già in sè certi semi razionali, e per ciò stesso certe tendenze moraleggianti, certo avviamento a sollevare l' uomo dal suo egoismo e dalle spinte verso una esistenza guadente e sibaritica.

Resterebbe anche da ventilare la dottrina del presentimento dell'infinito avanzata da Max Müller nel-

le sue *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. Con la qual dottrina egli ha preteso spiegare come l' uomo sia venuto al punto di avere una religione, e che cosa sia la religione, e com' essa sia riuscita ad essere quella ch' è. Ma dal dibatterla codesta dottrina possiamo qui passarci, poichè chi per poco riscontri (1) il saggio critico da me dedicato al Müller qual filosofo della religione, troverà al riguardo il fatto suo.

Onde basterà ora affermare, che il presentimento dell'infinito, non meno degli altri principii sin qui escogitati, non so, timore, astuzia, sentimento di dipendenza, desio di perfezione, egoismo, eudemonismo, può ben penetrare nella religione. Anzi, certamente, l' uno come gli altri vi penetrano e, quali elementi subordinati, vi si fanno valere qui e là, a dir così sporadicamente; e neppure è da escludere che vi campeggino con maggiore o minore larghezza. Ma, presi ciascuno per sé o tutt' insieme, sono inetti a integrare l' origine della religione nell' idea e nel tempo. Nessuno di essi ne investe la sostanza; nessuno ne afferma quel dato essenziale onde si veggon fluire la sua necessità e ad una volta i suoi cominciamenti. Epperò la scaturigine ideale e la storico-empirica della religione sono da cercare altrove.

(1) Nei miei *Studii critici sulla Filosofia della Religione*, Napoli 1889.

II.

La spiegazione teologico-tradizionalistica.

1.) *L'originaria religiosità perfetta.*

Come dissi, a petto delle ipotesi sin qui discusse di ben altra considerazione è meritevole la dottrina teologico-tradizionalistica. Assai giustamente Max Müller ebbe a ricordare che i concetti terminativi cui in riguardo della religione le menti, desiose di chiarirsene in una qualche guisa, si eran fermate, non si lasciarono per secoli e secoli discernere gran fatto da quelli cui s'era riusciti relativamente al linguaggio - Come è nato il linguaggio, e quali ne furono gl' incunaboli? - Dal Medio Evo sino incirca ad un secolo fa era prevalsa la teoria che ne attribuiva l'origine ad un unico tipo originario divinamente prefissato. La lingua primitiva dell' umanità era stata l' ebraica, dalla quale sarebber poscia germogliati gli altri idiomi. Curioso è vedere con quanta ingenuità fossero state composte opere voluminose per provare che greco, latino, francese, inglese provenissero dall'ebraico. Solo quando dopo lunghissimo scorrere di tempo si fu potuto vedere che ogni più estrema tortura non valeva a cavare dall' ebraico tutti codesti figliuoli degeneri, si sentì finalmente il bisogno e il dovere di ripigliare con altri criterii e con altro me-

todo lo studio del linguaggio. E in grazia di esso la questione dell' origine del linguaggio ha assunto nuova forma ad una volta filosofica e scientifica. Non diversamente è accaduto nel campo della religone. Per lunghissima stagione ha pure in questo campo dominato l'idea preconcetta che tutte le religioni fossero una corruzione dell'Ebraismo. Ancora al tempo suo il nostro Vico, nonostante il suo profondo acume divinatore, annota che *Iddio fondò la vera religione degli Ebrei* (1). Per lo meno fu ritenuto che l' Ebraismo e tutte le altre religioni discendevano da una primordiale religione perfetta imposta da Dio; ma della quale le ultime avrebber con l' andare sciupato i beneficii e solo il primo vi sarebbe rimasto fedele, mantenendola intatta.

Ora simili idee non solo han dominato, ma continuano tuttavia a dominare nell' ampia cerchia dei credenti quanto attaccati alla tradizione ecclesiastica e alla interpretazione letterale dei libri sacri sui quali quella si appoggia, altrettanto restii ad ogni indagazione razionale dei fatti umani e religiosi. Veramente, dove le cose si fossero effettivamente passate come i credenti suppongono, non ci sarebbe più luogo ad occuparsi nè di essenza nè di storia della religione, avvegnachè tutto sarebbe stato non predisposto e preordinato, ma fatto e detto da Dio, senza che l' uomo e il suo spirito e la sua ragione e la sua libertà ed attività abbiano avuto nulla a

(1) Vico, *Scienza Nuova*, lib. II, *Della sapienza generalmente*.

che vedervi; senza che vi abbiano punto punto partecipato e cooperato. Nulladimeno, già pel numero immenso di coloro che a chiusi occhi giurano in essa, la teoria non va saltata a piè pari. E d' altronde si farebbe cattivo giuoco a reputarla in tutto falsa e destituita di una importanza qualsisia. Per certi aspetti e particolari essa adombra verità profonde; ed appunto tali aspetti e particolari vogliono essere tenuti in calcolo.

Per quali mediazioni ideali, storiche e religiose il pensiero dell' uomo è assorto e s' è tenacemente aggrappato alla teoria che la religione abbia tolto il principio e il cominciamento suo da una religiosità altamente spirituale e perfetta, compiuta di tutto punto, originariamente data e stabilita per un' azione diretta, anzi per una comunicazione orale di Dio stesso?

Secondo questa dottrina, l' uomo nello stato originario, innanzi la caduta, avrebbe vissuto in una condizione di piena innocenza, senza colpa e senza peccato, ed in una intima unione ed armonia col suo Dio e con la natura. Per non essersi in tale stato lo spirito umano per anco ripiegato sopra se stesso, non gli si era manifestato addentro alcuno spezzamento che lo separasse dall' uno e dall' altra. E da ciò sarebbe disceso per l' uomo un immediato rapporto religioso il più vero immaginabile. Il presupposto concettuale che sta a fondamento di tal fatto, è che Dio, essere assolutamente buono, non ha potuto creare gli spiriti che a sua immagine e

similitudine. Epperò tanto nel rispetto teoretico che nel pratico non sembra possibile raffigurarsi l'uomo altrimenti che come un essere perfetto collocato in una condizione di beatitudine e di pace.

Nel rispetto teoretico la natura non gli sta dinanzi come un che di negativo e di oscuro; nè la sua individualità è costretta fra gl'inciampi e le limitazioni dell'esistenza fenomenale. Il suo spirito è libero, ma non di una libertà affetta o passibile d'arbitrio, e quindi di male. Esso ha per sè una chiaroveggenza che lo abilita a vedere in se stesso le cose. E similmente poi gli è concessa la visione di Dio, del principio creatore ed ordinatore del tutto, e non quale astrazione della mente, ma nella sua realtà intera e concreta. E nel rispetto pratico, dal lato, cioè, della volontà, s'intende pure che l'uomo fosse assolutamente buono. La colpa non si fa viva che col libero arbitrio e con la scissura. Quando una volta il subietto è giunto a porsi, a sentirsi come tale, ecco destarglisi addentro il sentimento di sè, e con esso l'egoismo e la passione; con che si determina la sua separazione dalla intimità col mondo della natura e dalla unità col volere divino. La pianta e l'animale rimangono fedeli sempre alla lor natura. Essi diventano e sono immediatamente ciò che devono essere. L'essere e la sua determinazione non si differenziano in loro, incapaci come sono di riflessione e di libero arbitrio. Queste cose, in vece, sono per l'uomo cagione di dualismo, di spezzamento. Ma appunto in ori-

gine, nella vita paradisiaca, libero arbitrio e riflessione non esistevano; epperò la libertà era allora una sola cosa con la legge, con la volontà divina.

Al presupposto concettuale si aggiunge per ribadirlo la conferma storica ricavata dai documenti del Cristianesimo. Nella Bibbia infatti si racconta del Paradiso terrestre ch' è uno stato primitivo di perfezione e di beatitudine, perdutosi poscia per disobbedienza verso Dio e per la colpa del primo uomo. E per essere, com' è naturale, amaramente infiniti il rammarico per una tanta perdita e il rimpianto di una condizione così beatifica, a rincontro di codesto paradiso passato, *a parte postea*, si è finito col far balenare la prospettiva di un paradiso avvenire, *a parte antea*, al quale l' uomo ardentemente agognerebbe, e che sarebbe come la mèta suprema dei suoi destini e del suo cammino quaggiù.

Quando se ne sappia cernere a modo il contenuto essenziale, questa dottrina porta nel seno suo più dati indistruttibili. Per prima cosa, l' unità divina. Innanzi alla mente dell'uomo Iddio si erge qual principio unificatore ed armonizzatore che vince tutte le contradizioni, quale entità innanzi a cui ogni opposizione del male contro il bene, ed ogni molteplicità e contrasto fenomenico, ed ogni azione movente dall' arbitrio del volere o dalla violenza delle passioni si frangono, s'annientano. Inoltre, vi ha l' intimità dell' uomo con Dio. Essa vuole in sostanza significare, come profondamente avverte l' Hegel, che l'uomo non è un essere della natura, come la pietra,

il minerale, la pianta; che non è un animale; ma è spirito e ragione. Con che è detto che esso, la Dio mercè, è stato fatto tale che può entrare in rapporto con Dio appunto, e risalire a lui non solo come alla sua radice, alla sua propria essenza, ma riconoscerlo per di più quale in sè è, quale assoluta cagione dell'universo, e riconoscere altresì la razionalità della creazione divina. Donde, da parte dell'uomo, la fiducia istintiva nella possibilità della conoscenza di Dio e del suo volere e della natura da lui creata; anzi il dovere di tendervi e di proseguirla codesta conoscenza. Benchè in maniera virtuale, astratta, involuta, qui, insomma, è espressa l'unità radicale, primordiale dell'uomo con Dio e con la natura; una unità colta nel suo nocciolo ideale e dialettico, che non è identità immediata e panteistica, e dalla quale perciò non sono mica esclusi, ma vi sono implicati il dualismo e la differenza. Infine, quantunque poetica e mitica, la stessa rappresentazione del Paradiso terrestre, vuoi in cima, vuoi in fondo della storia umana, con la sua intimità immediata dell'uomo con Dio e col suo originario rapporto religioso perfetto, adombra bene anch'essa una nozione ideale, una tendenza ed un'aspirazione inalienabili e indefettibili nel cuore dell'umanità. Da tutti questi lati, adunque, nella dottrina sono allusioni abbastanza chiare e vivaci a verità eterne, indimenticabili e insuperabili, alle quali sarebbe cattivo consiglio chiuder gli occhi ed averle a vile.

Se non che, la dottrina non espone nè manifesta, sia pure per accenni, codeste verità nella loro idealità e realtà spirituali; ma si piace di apporvi l'emblema di fatti esteriormente appariscenti e sensibilmente e temporalmente verificatisi. E in ciò il suo difetto. Ecco che nelle sue mani l'unità non è un postulato dell'intelletto e dell'animo, ma sì un'esistenza che fu già, ed ora è passata. Bisognerebbe scorgere in quella la spinta iniziale e motrice del farsi e del divenire dell'uomo in quanto essere spirituale e ragionevole, la radice interiore e immanente dello sviluppo di ciò che nell'uomo e nella sua determinabilità ci è di divino. Ed in iscambio l'unità avrebbe, secondo la dottrina, costituito una condizione di fatto nel tempo, la quale dipoi è ita spezzata e perduta, e spezzata e perduta per accidente. Il che è una tutt'altra cosa, ed una cosa che non si può ammettere.

E la impossibilità sgorga dall'essenza appunto dell'uomo e del suo spirito. L'uomo è in sè spirito, che vuol dire che lo è in essenza, potenzialmente; e che non è tale in atto e realmente, in maniera immediata. Immediatamente, anzi, si può dire che l'uomo non è spirito, ma materia; nasce, cioè, entro i limiti e sotto l'impero della naturalità, solo portando in sè la predisposizione a distrigarsene, assorgendo alla spiritualità, diventando spirito. La qual realizzazione implica gradi, stadii, forme evolutive di esistenza, tutto un processo di mediazioni, che non han niente a che fare con una condizione primordiale di perfezione. Le espressioni « ar-

monia, unità immediata dell' uomo con Dio e con la natura » possono bene nella lor vaga indeterminatezza solleticare l' orecchio e il cuore; ma non rispondono alla verità. Non c' è modo per l'uomo di raggiungere l' unità se non attraverso la differenza e il dualismo. L' unità e lo spirito non sono un atto o un fatto; ma un processo dialettico, un farsi, uno svolgersi. L'uomo, per fermo, dev' essere come ente spirituale; deve affrancarsi dalle pastoie e dal peso della materia e della natura; deve accorgersi della sua unità radicale con Dio e riconcentrarsi e vivere in lui e con lui. Tutto questo, però, non è uno stato primitivo d' innocenza e di beatitudine.

Quando ci si finge uno stato siffatto, chi osi affermare la necessità per l' uomo di uscirne, anche cascando nella colpa, sembra pronunziare una bestemmia; e per molte coscienze timorate egli assume aria di un seminator di scandalo. Eppure gli è proprio così. Nello stato d'innocenza qui supposto non vi sarebbe per l' uomo il male; ma neanche il bene. Egli avrebbe, in verità, esistito qual essere inconsciente, privo di consapevolezza, nella condizione medesima in cui vive l'animale, pel quale appunto non ci è nè bene nè male. Ora la propria destinazione dell' uomo è, al contrario, di rendersi capace d' imputabilità e responsabilità. E la colpa non vuole in generale significare altro se non imputabilità. Un fatto è il prodotto del sapere e del volere dell' uomo, e può essergli quindi apposto a merito o a demerito, solo in quanto vi è in lui la

possibilità dell' agir bene e male. Per altro, a prescindere da ciò, e a voler dire la cosa com' è, la condizione primitiva dell' uomo, qual essere della natura, fu, in realtà, ben lontana dalla perfezione e dall' innocenza. Con buon fondamento il Vico chiama il tempo primitivo uno stato affatto bestiale e ferino, e gli uomini di quel tempo battezza per giganti e bestioni, poichè ebbero natura d' uomini insieme e proprietà di bestie. Fu quello, senza dubbio, uno stato di rozza barbarie e di passioni violente e brutali. L' animale non è buono nè cattivo; e così, nè buono nè cattivo, è sempre stato, e sempre sarà. L' uomo, in cambio, in condizioni primitive, animalesche, è un selvaggio: non è ciò che dev' essere: non è un ente ragionevole e morale; ma è semplicemente cattivo. A convincersene basta scrutarsi per poco addentro, nel proprio intimo. Che cosa sarebbe ciascun di noi quando vivesse niente altro che seguendo la natura, l' istinto, e anche gl' impulsi del cuore e i suoi impeti e moti irriflessi?

Si suol lodare l' innocenza dei bambini e quella dei popoli rozzi. Ma l' innocenza e la moralità del bambino nato in un ambiente storico e da una famiglia vivente più o meno in condizioni di moralità sociale non hanno niente a che fare con le qualità d' animo di un bambino figlio di selvaggi e vivente in condizioni selvagge. E, del resto, del bambino in generale non sono da dimenticare i desiderii, le ingorde brame, l' egoismo, vale a dire il male, che

nella sua vantata innocenza sempre si mescola. E quanto alle popolazioni, non dico selvagge, ma solo rozze e primitive, accanto ai loro costumi semplici e dolci, bisogna pure mettere in conto gli usi barbari e sanguinarii e addirittura brutali. Il Rousseau e l' Herder potettero rimpiangere lo stato di natura ed invocare come un gran bene, che l' uomo e le società fossero restituiti nelle primitive condizioni ingenue ed infantili. Ma, a parte la genialità innegabile dei due pensatori, in ciò essi videro corto. E il loro pensiero si addimostra infetto di un fiacco sentimentalismo, se non proprio di un astratto e morboso ottimismo filantropico. A mente calma e sana chi vorrà mai riporre la determinazione vera dell'uomo e dei suoi consorzi nello stato di natura?

Nè giova il richiamarsene alle vestigia di una esistenza anteriore e migliore, onde alcuni popoli offrono i segni, e che, per essere quasi avanzi di un passato migliore e più progredito lascerebbero all'apparenza arguire le elevate origini del genere umano. Così nell' Egitto, nei suoi papiri, e nell' India, nei libri sacri dei suoi bramini, sono ogni dove le tracce di una sapienza e di un sapere che trascendono il grado della civiltà presente. Nè ci sarebbe d' uopo andar tanto lontano, nell' India o in Egitto; chè di esempii del genere ne abbiamo innanzi ai nostri occhi. A comparare gli eccellenti tesori d' arte e di cultura che da Ercolano e da Pompei son venuti fuori, con lo stato d' incultura, con l' assenza totale di ogni gusto, di ogni arte, quasi quasi di ogni senso

schietto di civiltà e di religione fra le popolazioni abitanti quel lembo di terra che il Tirreno bagna e il Vesuvio stringe, niente di più naturale quanto il ritenere che lo svolgimento tecnico, l' intellettuale, lo spirituale dovettero colà aver toccato nei secoli lontani un grado ben altrimenti elevato. Ora codesti ed altri simili argomenti sembrano abbastanza validi per fondarvi su la conclusione, che, insomma, vi è pur stata per l'umanità una condizione di originaria perfezione, di religiosità e moralità perfette.

Certo ogni sosta o regresso o scadimento storico presso singoli popoli accenna per logica necessità ad uno stato anteriore più alto e più ricco di cultura. Ma con ciò si è lontani del tutto dal poter mostrare, che la storia nella totalità sua o quella dei singoli popoli nei suoi primi passi sia stata in possesso di una perfezione e di una cultura ricche e piene. D'altronde, nella stessa Bibbia s' incontra un concetto, quello della caduta, che colto nel suo contenuto profondo, contradice interamente alla teoria di un cominciamento iniziale tutto religioso e perfetto. La caduta non esprime già un fatto storico contingente, occorso ad un solo uomo, al primo uomo; ma è la storia eterna, necessaria dell' umanità, dell' uomo in generale, significata sotto il velame di un racconto mitico. Il che fa che anche qui il concetto s' impiglia in questa inconseguenza, di rappresentare una verità, una metafisica necessità, come un semplice avvenimento, che avrebbe potuto anche non succedere o, non so,

accadere diversamente da quello ch' è accaduto. Però, a parte l' inconseguenza, nel racconto è effigiata la verità nei suoi tratti essenziali. L' uomo, in quanto spirito, in quanto essere morale e spirituale, si separa dalla sua unità virtuale, esce dal suo stato di naturalità primitiva, comincia ad acquistare conoscenza di Dio, e del bene e del male. Ma appunto perchè tale conoscenza è per la sua coscienza un obietto, egli, come soggetto, come individuo, come tale coscienza soggettiva e individuale, se ne distingue, se ne differenzia: egli si erge a rincontro di codesto obietto. Onde nella coscienza e nella sua conoscenza è implicito un duplice momento: essa è una relazione ch' è insieme unità e scissura. Si pensa che la scissura della coscienza e l'opposizione del soggetto con l'obietto, dell' uomo con Dio, col bene, (le quali cose sono in fondo il male) non dovrebbero aver luogo. Solo si dimentica che il diventare cosciente, il levarsi a questa forma di relazione interiore, ch' è ad una volta unità ed opposizione o possibilità, almeno, di opposizione del soggetto cosciente con l' obietto della coscienza, è una necessità, alla quale non è già in facoltà dell'uomo l'ottemperare o il sottrarvisi. Certo, la riflessione soggettiva e l' opposizione, in quanto consistenti nella libertà dell' uomo di scegliere, di porsi egli quasi padrone e giudice assoluto al di sopra del bene e del male, non devono essere: devono esser soppresse. Ma il dover esser soppresse non è da intendere nel senso, che non avrebbero dovuto esistere affatto; bensì in questo soltanto, che devono

essere superate, sicchè si riesca per tal guisa alla riconciliazione e all' unità vera e spirituale.

E che la riflessione e la coscienza implichino la libertà del male, il male in sè, ciò che non deve essere; e poi, ad un tempo, siano pure esse il ponte di passaggio alla salute e alla riconciliazione, si ricava appunto dalla storia biblica. La scissura è espressa dal fatto della trasgressione; e che di più essa debba cessare e non possa esser mantenuta, lo dice l' altro fatto, che la trasgressione è occasionata dall' essersi l' uomo lasciato sedurre dalla malizia del serpente; con che, evidentemente, l' orgoglio della libertà è condannato. Ma vi è pure l'altro lato che d' ordinario vien posto nell' ombra; il lato, cioè, che la trasgressione dev' essere, e che in essa è la scaturigine della riconciliazione e della riabilitazione. Quando Dio dice: « Ecco Adamo è diventato uno di noi », egli in fondo conferma le parole del serpente, e riconosce che la trasgressione è necessaria, affinchè l' uomo diventi veramente e moralmente tale, ed acquisti conoscenza, e volontà. Insomma, la storia eterna dello spirito e della libertà umana è, che l' uomo debba trarsi fuori dallo stato di stupida ignoranza ed ergersi alla luce della coscienza, nella quale soltanto acquista capacità di discernere il bene dal male e di apprendere veramente Iddio. Nel fondo fondo del racconto biblico il momento della opposizione e quello in cui è soppressa, son dati entrambi come egualmente necessarii, se pur l' uomo deve farsi buono, morale, ragionevole, e compiere la sua

divina destinazione. E del rimanente, là stessa teologia ne conviene, ed esprime la stessa cosa, benchè forse la esprima con formole o parole alquanto diverse. Anche nel linguaggio teologico il comporsi di un rapporto religioso suppone nell' uomo la coscienza della colpa, del peccato, del contrasto tra il suo essere e il suo dover essere.

Che la religione, adunque, abbia preso ad esistere nella più perfetta forma nè la storia lo attesta, nè la ragione lo consente. La religione originaria, come la prima, non può essere stata che la più imperfetta. La considerazione qui capitalissima e suprema cui la gente ecclesiasticamente educata non pon mente, è che, dove in effetto il Paradiso in cui si suppone l'uomo abbia vissuto al cominciamento dei tempi, fosse andato perduto, non importa d'altronde per qual cagione, per ciò solo il Paradiso terrestre scenderebbe al grado di alcunchè di puramente contingente, venuto come dal di fuori ad aggiungersi alla vita e alla volontà divine. Ora in tal vita e volontà non posson capire contingenza nè arbitrio di sorta. Se il Paradiso è ito perduto, vuol dire che non esso costituiva un momento essenziale nella vita di Dio, e perciò stesso neppure in quella dell'uomo. Il veramente divino, per essere assoluto ed eterno, non muta nè può mutare, e non si perde giammai. Sicchè, se mai, la necessità e la verità starebbero qui non nel Paradiso e nella sua esistenza, ma nel suo essersi perduto, nel suo svanire. Del resto, il dato propriamente fallace nella rappresentazione del Para-

diso terrestre è quel raffigurarselo qual fatto empirico, fissato in un momento del tempo, qual realtà esistita sensibilmente in passato, e che avrà sotto la forma medesima a riprodursi in avvenire, laddove la sua realizzazione quaggiù nei limiti del possibile, e intera e perfetta nel di là (della quale, certo, non si può dubitare) è conseguibile solo per via di un processo interiore e spirituale, immanente nella coscienza dell'uomo.

2.) *La rivelazione divina.*

Intanto, il tradizionalismo teologico-ecclesiastico si riaffaccia sotto una specie più plausibile che non sia quella del Paradiso terrestre. Lasciando da banda il decidere, se la religione originaria sia stata la più o meno perfetta, a niuno può venire in mente di contestare che l'origine sua la religione l'abbia presa da una rivelazione divina.

Al paragone nessuna soluzione sembra più giusta nè più razionale. Se la religione è la coscienza o il sentimento di Dio, cui l'uomo si libra per una necessità morale e logica di sua natura, tutto costringe a riconoscere che in essa è Dio, lo spirito infinito che si rivela all'uomo, allo spirito finito. E non ci sarebbe proprio nulla a ridire, dove con ciò s'intendesse affermare che l'uomo dev'essere pure interiormente predisposto all'accoglimento della rivelazione divina; e che, in altre parole, la coscienza umana e finita è conformata e fatta per aprirsi ai balena-

menti e ai fulgori della verità assoluta; per la qual cosa con la sua religiosità quegli va di fuori significando ciò che il divino spirito infinito addentro gli detta.

Si badi, però, codestà, per prima cosa, è soluzione solo a metà. Il problema per intero non riesce a scioglierlo. Riman sempre da sapere che cosa la religione in sè sia, e attraverso quali mediazioni psicologiche e per qual processo storico la coscienza di Dio siasi realmente formata nell'uomo e di mano in mano svolta. Quando si sia detto che la religione è nata da una rivelazione divina, e come della religione, così pure del linguaggio, dello Stato, della famiglia e di altre istituzioni si potrebbe dire, ed è stato detto, che sono rivelazioni divine, noi non sappiamo veramente nulla nè della religione, nè del linguaggio, nè di qualsiasi altra istituzione. Noi non sappiamo niente che ci chiarisca, che c'illumini circa alla lor natura concreta e al lor divenire nello svolgimento della civiltà e della storia. Sicchè, a parte la sua verità in astratto, la rivelazione divina quale scaturigine della religione ha questo di male, che, col dare l'illusione di cogliere la religione proprio nel midollo, in realtà non ne dice alcunchè di calzante, e nell'atto medesimo rigetta o, che torna allo stesso, fa sembrare inutile, superflua ogni qualunque ricerca e conoscimento razionale.

Ma ci è anche di peggio. La rivelazione divina, donde la religione è scaturita, non può essere stata, per fermo, se non una rivelazione interna e media-

ta , graduata, successa per mezzi e modi spirituali, accomodati alla capacità ed alle energie specifiche dell' uomo e dei consorzi umani ; capacità ed energie anch'esse per divino ordinamento soggette alla legge dello svolgimento. Il concetto che meglio descrive la maniera in che la rivelazione divina agisce e si lascia valere fra gli uomini, è quello espresso dall'Apostolo Paolo, discorrendo agli Ateniesi: « Tutti abbiamo a cercare Dio se per caso ci sia concesso sentirlo e trovarlo, chè egli non è lontano da ciascun di noi; e in lui viviamo, ci muoviamo e siamo; e come già alcun dei poeti vostri ebbe a dire, noi siamo della sua specie medesima » (1). Con che è significato che la natura umana è divinamente plasmata; è, vo' dire, avviata in guisa da poter sentire e trovare e portare in sè Dio; e in ciò, in tale attitudine e potenza, messe qual germe nel cuore dell' uomo, consiste essenzialmente la rivelazione divina.

Ora a guardar per poco alla comune concezione ecclesiastica, si vede subito che la rivelazione vi è invertita in un comunicarsi estrinseco e meccanico di Dio all' uomo. Si suppone infatti che della religione l' uomo sarebbe stato direttamente fornito da Dio, non altrimenti che del linguaggio. Non è già che l'uomo sia nato con la facoltà e la disposizione a parlare, e via via a svolgere il linguaggio ; ma , essere mutolo , senza favella , sarebbe stato provvisto da Dio di un linguaggio già bell' e formato di

(1) *Fatti degli Apostoli*, XVII, 27 e 28.

tutto punto. E al modo medesimo replico s' immagina il fatto della rivelazione religiosa.

Ebbene, senza femarsi sugli elementi antropomorfistici che in tal fatta di concezione intervengono, scorge ognuno agevolmente che con una rivelazione originaria di codesto genere non si concilia il fatto che l' apprensione del divino varia col variare dei popoli e del grado di svolgimento di lor coltura; e meno che mai poi con l' altro dell' essere essa tanto più informe e inadeguata quanto più si rimonta indietro il corso dei tempi. Si dice, è vero, che Dio si sia rivelato in modo degno e puro all' umanità primitiva, e che poscia questa, scaduta nel peccato e nella colpa, n' abbia sconciato e deformato il concetto. Ma nulla di più facile a Dio, che s' era pur voluto una volta rivelare degnamente all' umanità, quanto il mantenerla o il ravviarla nella purezza e schiettezza originarie. E s' aggiunga che l' insegnamento divino, com' ogni insegnamento in generale, per risultare efficace e fecondo, esige in chi lo riceve una corrispondente capacità di riceverlo e comprenderlo. Ora psicologicamente non è concepibile che l' umanità primitiva, immersa ancora nel presente immediato e nella esteriorità sensibile, fosse atta ad accogliere in sè il pensiero di Dio in quanto, poniamo, infinito spirito purissimo e perfettissimo. E vengono qui, per di più, a rincalzo i dati empirici e l' esperienza storica. Fra i più sicuri risultati della scienza comparata del linguaggio è da porre questo, che le radici di tutti i vocaboli di cui il pensiero

si serve più tardi a designare concetti astratti, intui zioni religiose e morali, si riferiscono originariamente a semplici fenomeni sensibili e ad attività naturali. Sicchè agli albori dello spirito le sue percezioni e rappresentazioni appaiono costrette e legate alla fenomenalità estrinseca. Certo, sin dagli albori lo spirito è già lo spirito. Intendo, che già mostra la potenzalità di non rimanersi passivo e puramente recettivo innanzi al mondo che lo circonda, e di reagire su di esso e di penetrarlo e risolverlo negli elementi ideali e spirituali che ne formano la trama profonda. Ma i primi tentativi e i primi sforzi in questo senso non vanno al di là di uno spiritualismo naturalistico, di una spiritualizzazione, cioè, di un'animazione della natura, dei suoi elementi e delle sue forze. L'impossibilità psicologica par facile a smantellare, richiamandosene alla religione d' Israello. Nel Monoteismo ebraico, data la sua altissima impronta etica e spirituale, si sarebbe avuta in pratica, sin dalle origini, la vera fede in Dio. Se non che, anche qui un altro dei resultati meglio accertati della odierna critica storica, è che la stessa religione d' Israello non isfuggì alla legge del divenire e della evoluzione, per cui i primi passi li segnò anch' essa partendo da umili inizi, tutt' altro che scevri di elementi naturalistici e politeistici. Il difetto proprio dell' argomento sta nel fare di quel ch' è venuto dopo il dato primo e originario. La tradizione religiosa dell' Ebraismo muove, ripeto, da intuizioni naturalistiche, le quali poi solo più tardi si trasforma-

no e vanno sino ad estollersi alla forma di un elevato spiritualismo monoteistico.

3.) *L' idea innata di Dio.*

Sembra, però che qui di proposito deliberato si tiri ad esagerare — Oh! perchè mai alla rivelazione primitiva assegnare carattere di comunicazione meccanica ed estrinsecamente miracolosa di Dio? Chi dà il diritto ad una simile supposizione e ad una definizione così fallace? Non è mica necessario raffigurarsi Iddio che parli con gli uomini e s'intrattenga ad insegnar loro religione. La rivelazione divina non ha in sè niente di meccanico; e se è sovrannaturale, non è punto antinaturale. Gli è che essa sin dal principio è inoculata nello spirito o, che è lo stesso, nel cuore umano, in quanto idea innata di Dio.

Per questa modificazione del concetto della rivelazione, noi siamo a fronte della questione delle idee innate? *Vexata quaestio*, sorta, può dirsi, con l'uomo, con l' accorgersi ch' ei fece di essere atto a cognizione. Ma se in passato fu argomento a dispute accanite e ad irsuti dispareri, per cui quante volte definita dagli uni in un modo, altrettante la definirono altri in senso diametralmente opposto, al presente, in vece, è questione scaduta, e non ha più ormai l' importanza di un tempo, e il valore che le resta, è piuttosto retrospettivo e storico. Al pensiero filosofico moderno, poichè s' è levato ad una più

concreta cognizione della natura dello spirito, della sua vita e del suo muoversi e svolgersi, le soluzioni antiche rappresentano un punto di veduta superato. Agli occhi suoi esse sono apparse quali in sè realmente sono, unilaterali, esclusive, astratte. Oggi infatti il pensiero non si ferma più a concludere che le idee siano da considerare come assolutamente innate, e nemmeno come puramente acquisite, vale a dire, come un mero prodotto della percezione sensibile e dell' esperienza. La soluzione vera è da ripetere da una concezione dialettica e speculativa, la quale mantenga i contrari, ma ad una volta li annulli, facendoli trapassare entrambi in una più alta unità. L' originalità e la spontaneità dello spirito implicano questo, che in esso ogni cosa, in certo senso, è innata, nel senso che ogni cosa è una generazione sua; e poi, al tempo stesso, niente nel senso comune e volgare della parola vi è innato, niente vi è posto dentro come cosa bell'e formata. Sicchè non ci è ragione di rigettare la percezione sensibile e l'osservazione e l' esperienza esterna o interna quali sussidi propedeutici subordinati, per cui mezzo lo spirito aderge alla consapevolezza delle idee. Ma, d'altra banda, il considerare le idee come un risultato nudo e crudo della percezione dei sensi e dei procedimenti osservativi è un inganno madornale, un' asserzione inconsiderata e leggera di un sensismo e di un positivismo badiali e ciechi, i quali nell'atto che credono vedere tutte le cose, non vedono poi la cosa prima ed essenziale, non vedono

il pensiero, lo spirito, per cui e in cui soltanto ogni qualunque visione è possibile.

Applicando queste rapide avvertenze all'idea di Dio come s' ha a intendere che codesta idea di sè Iddio l' abbia infusa *ab aeterno* nell' anima dell' uomo? Accade forse concedere ai teologi tradizionalisti che essa fu data e posta nel cuore dell' uomo come un fatto, come una cosa compiuta di tutto punto? Ovvero bisognerà accostarsi alle spericolate illazioni di un positivismo empirico e materialistico che fa di essa una semplice proiezione delle percezioni fenomeniche dei sensi nel campo dei concetti astratti e, addirittura e senza tanti discorsi, delle illusioni dell' intelletto?

Noi si deve muovere dalla priorità dello spirito, per la quale idee, principii, convinzioni, tutto il contenuto di questo è qualcosa che gli è originaria, ingenita. Ciò che gli appartiene in proprio, ciò che è spirituale, lo spirito lo porta in sè, inerente, immanente nella sua costituzione intima, e non può averlo preso a prestito dalla esteriorità sensibile. In questo senso l' innatismo è vero ed incontrovertibile ora e sempre. Ed anche in questo senso l' idea di Dio è innata, in quanto l'uomo l' ha ricevuta da Dio, come momento integrante e culminante del proprio essere e della propia esistenza. Quel che l' uomo è, non lo è se non per una superiore e divina determinabilità peculiare di sua natura, indipendente dal suo volere soggettivo, in grazia della quale l'essenza sua si discerne fondamentalmente da quella di ogni altro essere, cosa o animale che sia. Ma, d' altronde, tutto

quello che l' uomo è, bisogna che si faccia, che diventi in lui, che sia una realizzazione di sè, di quei germi e semi ideali e spirituali che ne costituiscono la propria essenza : una realizzazione che implica un continuo processo di elaborazione e di attività interiore. E in questo senso è altrettanto vero il dire che nello spirito non vi ha niente d' innato. E così è pure dell' idea di Dio. Questa idea non sarebbe e non sorgerebbe nello spirito se non vi fosse insita, se non fosse conforme, congeniale alla natura stessa dello spirito. E dall' altro lato, codesta idea la coscienza dell' umanità è andata elaborandola e di mano in mano sollevandola a forme di più in più pure e adeguate; donde il processo storico della religione, lo spezzarsi, cioè, e riflettersi variamente di quella idea nella molteplicità e nella progrediente successione delle intuizioni e rappresentazioni religiose. Un' idea innata di Dio concepita al modo in che la concepiva Cartesio, come un *Deus ex machina*, come qualcosa non di appartenente all'essenza dello spirito ma di dato e di posto in questo per opera meccanica di Dio, rimane mutola innanzi all'affaticarsi che fa una tale idea di moto in moto. Il processo storico diventa inesplicabile non solo, ma inopinabile; e l' idea medesima, intesa in quella guisa , si addimostra in conseguenza insostenibile e falsa. Solo all' innatismo compreso nei limiti che si sono indicati, qual virtualità, qual potenzialità che la natura umana è destinata a trarre via via operosamente all' atto, la storia dell' idea religiosa non ripugna; anzi lungi di esserne la confu-

tazione, la negazione intrinseca, n' è una necessaria consecuzione.

Nemmeno, adunque, dal lato dell' idea di Dio ingenita all' uomo, che ha pure per sè molto di ragionevole e di convincente (poichè alla fin fine codesta idea c' è, e sorge con l' uomo, e sarebbe ripugnante ad ogni sano positivismo il negarla), nemmeno, dico, da questo lato la spiegazione teologico-tradizionalistica risponde ad una congrua soluzione piena del problema delle origini della religione — Ma più e meglio di essa vale forse e basta a ciò l' altra spiegazione che le sta diametralmente di contro, l' antropologico-animistica ?

III.

La spiegazione antropologico-animistica.

1) *L' animismo e i suoi dati concettuali.*

Con questa teoria ci si ripone daccapo davanti una specie, benchè dissimulata, di restaurazione e surrogazione dell' Evemerismo (1). Se non dal fatto di uomini divinizzati, la religione avrebbe preso le mosse dalla fede nelle anime. Lì la religione è il proprio prodotto del lavorio di una immaginazione popolare esaltata e mitopeica; e qui Iddii e religione diventano la generazione di fenomeni occorsi nella fantasia, e anche in una fantasia sognatrice, e poscia trasferiti al di fuori e obiettivati come fosser cose salde e reali. Comunque, tentiamo di sceverare gli elementi concettuali che stanno a fondamento di questo animismo, di cui etnologi e psicologi e ricercatori dei cominciamenti della civiltà tanto oggi son teneri e parlano con tanta asseveranza.

Mandiamo, però, innanzi due avvertenze. La prima, che animismo ed animazione universale della natura non han niente di comune. Quest' ultima, ch' è una infantile ed istintiva mitologia consustanziatesi in una divinizzazione delle forze e dei fenomeni celesti

(1) Riscontra il §. I, num. 4, pag. 19 e segg.

e naturali, fu indubbiamente la forma originaria di esistenza della religione. E, in vece, secondo la dottrina animistica tutt' altri sarebbero stati il fondamento e il punto di partenza della evoluzione religiosa. La seconda avvertenza è, che qui non si vuol mica esaminare se l' animismo sia stato una delle forme, uno dei modi in che la religione ha pure esistito od esiste; nè a qual punto del processo dell' idea religiosa e per effetto di quali alterazioni e deviazioni occorse nel suo andare evolutivo sia presumibilmente da ritenere che esso apparve la prima volta. La storia della religione, segnatamente là dove si delineano gli sviluppi ulteriori del naturalismo primitivo, è la sede acconcia e propria per dibattere codesti punti. Fra tali sviluppi è da annoverare, certamente, anche l' animismo o spiritismo o magia che si voglia dire. Ed è notevole che, date certe peculiari tendenze psichiche ed avviamenti spirituali, l' animismo si fa vivo presso popoli non solo allo stato selvaggio o barbaro, ma anche in condizioni di coltura, e insino di una coltura progredita e fiorente : la religiosità, per esempio, nei primi secoli dell' Impero Romano, e alcune forme caratteristiche e specifiche di culto, gli *ex-voto*, le indulgenze, i pellegrinaggi, i giubilei, fra le nazioni cattoliche insegnino. Ma l' animismo, pur troppo, non rappresenta già una elevazione nè un progresso sul primitivo naturalismo; bensì una degenerazione ed uno scadimento (1). Adunque,

(1) Di tutti questi argomenti ho discorso alquanto largamente

qui si vuol soltanto discutere se sia ammessibile che i fenomeni animistici, quali comunemente vengono descritti, rendan ragione della religione, del suo sorgere e del suo svolgersi.

Fra i sostenitori più risoluti della teoria è da additare innanzi a tutti il Tylor, che se n'è occupato *ex professo* nel libro « Gl' inizi della cultura » (*Die Anfänge der Kultur*). E a lui ha tenuto bordone Herbert Spencer nel trattare a suo modo (un modo, a vero dire, più da dilettante geniale, anzichè da pensatore che si faccia strada con procedimento rigorosamente razionale e filosofico), nel trattare di religione e di filosofia della religione. Solchè, relativamente allo Spencer, fu già accennato com'ei si sia schierato pel culto degli antenati, e come in ciò si rifacesse argomentando dal Totemismo degli autoctoni o aborigini dell' America. Epperò accade soggiungere ora, a non incorrere nella taccia di contradizione, che i suoi argomenti sono in fondo intenti a riuscire appunto alla teoria animistica, alla quale finisce con l'inchinarsi. Dalle cose che i due, il Tylor e lo Spencer, espongono, traendone il succo, si possono così riassumere i dati concettuali della lor teoria.

All' animismo avrebbe servito di abbrivo la distinzione d' animato e d' inanimato, e poscia il su-

in una monografia su « Le religioni pagane, quale uno degli antecedenti storici immediati del Cristianesimo », in *Nuova Antologia* del 1° e 16 Settembre e 1° Ottobre 1900.

peramento di tale distinzione. L'anima nella sua funzione psicologica, esercitandosi e trasportandosi nei dati sensibili, si duplica, si gemina. Essa è una volta se stessa, l'anima in sè; ed un'altra volta e nell'atto medesimo è l'anima proiettatasi nei dati sensibili, l'anima, a dir così, materiatasi in essi, quale animazione, qual principio animatore. E così, quantunque sia essa stessa che si duplica e gemina; quantunque sia la sua propria immagine e rappresentazione ch' essa trasferisce e vede nel mondo di fuori, nei dati sensibili; pure nel fatto l'anima si pone innanzi a se stessa come un'altra da se stessa. A questo punto si ha l'anima-fantasma, pel quale la distinzione d'animato e d'inanimato è superata, e col quale sarebbe insieme dato il momento iniziale di ogni religiosità.

I mezzi e i modi, mediante i quali la funzione psicologica si svolge, li porgono le esperienze del movimento e le visioni nei sogni. Il primo impulso alla distinzione dell'animato e dell'inanimato e al formarsi dell'anima-fantasma viene dalla percezione dei movimenti. Ciò che si muove è anima, è elemento spirituale. Essa è l'altro del corpo, alcunchè di distinto e diverso dal corpo. E nondimeno, anch' essa non è che una geminazione del corpo, un altro corpo. Si ha qui una prima forma rudimentale, che, per via di una semplice proiezione fantastica di un non so che d' interiore nel mondo di fuori, e partecipando quasi indifferentemente all' essere psichico e spirituale e all'essere sensibile e corpulento, pone

e ad una volta risolve e sopprime il dualismo. Ma a compiere poscia il comporsi dell' anima-fantasma si sopraggiunge l' attività psichica nello stato di sonno. L' uomo, nei sogni e nelle apparizioni e visioni che vi si accompagnano, è indotto e pressochè necessitato a statuire un altro di sè, come realmente staccato e diverso dal suo sè, dal suo corpo. Questo è veramente il tramite attraverso il quale la rappresentazione dell' anima-fantasma si fissa, si consolida sino a diventare stabile e obiettiva. La rappresentazione comincia prima col far luogo alla immagine di alcunchè di più tenue bensì del corpo reale, ma pur sempre reale, nel senso di tangibile e palpabile ; e poscia via via la va invertendo, quella immagine, in un che d' incoercibile e di evanescente, in un' ombra, in un soffio, in uno spirito.

Se sembra che questi pochi cenni sono piuttosto imbrogliati, la colpa non è mia. Quanto a me, gli elementi concettuali dell' animismo mi sono sforzato di riepilogarli il più chiaramente che si potesse. Si sa, oggidì positivisti, psicologi ed agnostici, pur rifuggendo dalle astruserie, come le chiamano, vane della metafisica, e dichiarando di avere in odio, quasi fumo negli occhi, lo schematismo logico e dialettico dell' idealismo, per esempio di quello dell' Hegel, sono, nondimeno, egregiamente riusciti ad una superedificazione di nuove formole quanto bisbetiche e artificiali, altrettanto strane e fumose, e a mettere insieme schemi e categorie astratte, fra le quali bravo è chi sappia raccapezzarsi. In sostanza, qui l' uni-

co dato interiore è la funzione della psiche stimolata da analogie e percezioni immediate. Pure, dalla funzione germoglia la credenza nell' altro di sè, nella propria anima come cosa fuori del corpo, come staccata dal corpo, e capace di durare oltre e senza di questo; e poi anche la credenza in altre anime, immaginate in guisa identica alla propria anima, come esseri spirituali, come spiriti, come forze misteriose ed arcane, e capaci di dispiegare azione diretta sugli eventi naturali ed umani, e d' essere quindi per l' uomo cagione di speranze e timori, e incentivo a destargli addentro ed acuirgli i motivi e i calcoli egoistici. E con ciò sarebbe dato il presupposto donde sono fluiti la religione e il suo organismo e tutto l' intreccio dei bisogni ideali e spirituali cui essa risponde e sodisfa. E così pure nell' animismo consisterebbe l' elemento comune e fondamentale dello stesso naturalismo religioso e dell' attività fantastica generatrice della mitologia naturale e primitiva.

2.) *Critica della teoria in generale.*

Ora, dove si accampasse l' esigenza che, a cercare la scaturigine della religione, occorra risalire a un che d' interiore, ad un impulso, ad un fatto avuto luogo dentro della psiche, nessun' esigenza più giusta e più legittima. Evidentemente, quando si ragiona del naturalismo primitivo religioso e delle sue creazioni e formazioni, e dell' animazione universale della natura, e dell' invertimento dei fenomeni celesti e natu-

rali in obietti religiosi, e, insomma, del comporsi del mondo mitico-teogonico spontaneo e fantastico, non è lecito prescindere da ciò che va innanzi ad ogni cosa, dal principio animatore; non è lecito dimenticare, che è l' anima, vale a dire, alcunchè d' interiore che, movendosi nel suo intimo, genera al di fuori l' animazione. E inoltre è altrettanto doveroso ammettere, che all' energia mitopeica e al valore delle rappresentazioni religiose e delle voci e dei nomi coi quali il divino vien designato, precorre sempre come la cosa primordiale la funzione psicologica, e con essa l' azione del pensiero e dello spirito in generale. La virtù, in breve, e l'efficacia mitopeiche presuppongono l' attività spirituale. Sono lo spirito e il pensiero che creano o trasformano la parola e vi soffian dentro un significato che essa per sè non ha, e pongono un contenuto mitico nella voce; sicchè questa diventa metaforica, ch' è quanto dire, espressiva di qualcosa che nel senso proprio non esprime nè significa. E con ciò, contrariamente a quel che i più dei mitografi e mitologi e filologi pensano, è detto che la radice vera, e quindi anche l' origine storica della religione non istanno in un che di puramente esteriore, ma sono sempre da riferire ad un certo movimento interiore, emozionale o intellettuale, e, forse o senza forse, l' uno e l' altro insieme, perchè mal si vede come si lascerebbero i due totalmente scindere e dissociare. È un movimento in sul principiare istintivo, e quindi ancora rudimentale, confuso, indistinto; ma pur sempre un

movimento interiore, un' attività psicologica e spirituale.

Se non che, per la teoria animistica l' impulso e il moto psichico e interiore si riducono ad una mera proiezione illusionistica della fantasia. E il mondo della religione scoppia fuori da un' attività psicologica sognatrice e visionaria. L' anima-fantasma, l' anima, cioè, ch' è riuscita via via a rappresentarsi come una entità che è per sè, come un corpo del corpo; poi, come un corpo più leggiero e più sottile del corpo; infine, come un corpo aereo ed impalpabile: questa l' essenza della religione. E qui è proprio il *punctum saliens* dal quale la dottrina va riguardata e giudicata. Perchè tutti gli ammennicoli ricavati da dati prammatici e da empiriche condizioni presenti o passate di popolazioni selvagge di cui essa si presenta armata e si fa forte, non sono che un gran mucchio di particolari di un valore subordinato e molto molto problematico, per essere poco certi e ancor meno in istato di essere accertati. Se la dottrina in sè è inetta ad essere quel che pretende di essere, non sono di sicuro i particolari che possano salvarla e tenerla su ritta.

3.) *L' originaria potenza astrattiva animistica psicologicamente inammessibile.*

Infatti, per prima cosa, non è psicologicamente presumibile che la fantasia bambina dell' uomo primitivo si sia potuta levare ad un tal lavorio di astra-

zione piuttosto complicato: ad astrarre, cioè, le anime dal mondo e dalle cose sensibili, a porle come entità per sè e come esseri dotati di potenze arcane e straordinarie. Una cosiffatta capacità astrattiva esige un tutt' altro grado di sviluppo della fantasia e dell' intelletto che non sia il primitivo. Ed implica poi un' energia di riflessione la quale qui non s' è peranco fatta viva. Per l' uomo primitivo non vi sono che impressioni, percezioni, rappresentazioni immediate. Innanzi allo spettacolo della natura egli rivolge il suo pensiero e la sua adorazione alle cose e ai fenomeni della natura appunto. Con le loro manifestazioni quelle e questi colpiscono la sua sensitività e la sua virtù percettiva non solo, ma, come ad ognuno è agevole immaginare, esercitano sull'animo di lui un'azione coercitiva irresistibile. Di anime staccate dalle cose che non si offrono sensibilmente alla sua immaginativa, non c' è modo per l' uomo primitivo di formarsi nella mente un concetto qualsisia. Epperò non si vede come codeste anime avrebber forza di fermare la sua attenzione e richiamarlo su se stesso e conciliarsi la sua adorazione.

Vi è di più. Le cose e i fenomeni della natura rappresentati come essenze vive, attive, operose ed animate, sono per l' uomo primitivo potenze a lui superiori, di cui egli prova in maniera quasi tangibile la forza, senza che s' induca mai a credere o sperare di avere a sottometterle, ad assoggettare a sè, a ridurle in suo dominio; ch' è il caso dei credenti nell' animismo e nello spiritismo. Ancora, esse son po-

tenze universali che non istanno lì pel singolo e pel suo volere capriccioso, ma per tutti, ed hanno importanza e valore comuni e generali. Onde diventan per ciò stesso, e posson diventare, per la totalità degli adoratori legame che insieme gli avvince, e sostegno della comunanza socievole, ed infine base alla reciprocanza di doveri morali, etici e civili fra gli uomini.

In vece, le anime staccate dalle cose non han per sè niente di solido, niente di consistente, alcun nocciolo sgorgante da una viva esperienza obiettiva. A nessuno potrebbe venire in mente di equiparare, e neanche di misurare quella che si chiama esperienza dei movimenti, con l'esperienza del divino tratta ed ipostasata dalle cose. La prima, al più al più, aprirebbe appena l' adito ad indurre una qualcosa che muove, un certo elemento motore. E i sogni poi e i lor prodotti sono così lontani dalla esperienza obiettiva, quanto un' astrazione fantastica, e per giunta semimorbosa, lo è dalla realtà. Per tanto, a guardar bene, succede che le anime sono irremissibilmente abbandonate alla mercè della fantasia individuale e ai desiderii e agli impeti egoistici dei singoli; con che l' animismo è dirittamente portato ad immergersi nello spiritismo e nella magia, e a confondersi con essi. E lo sdrucciolo, invero, è tanto ineluttabile che la religione, qual generazione di un egoismo atomistico che elimina da sè qualsiasi motivo razionale, universale, obiettivo, non è nell'essenza sua, collocandosi nel punto di veduta del-

la teoria animistica, che spiritismo schietto e magia scussa scussa.

4.) *Concessa come possibile tal potenza astrattiva, l' origine della religione non ne è spiegata.*

Ma, per largheggiare, vogliasi un momento concedere per ipotesi, che di una potenza astrattiva col corredo di energia riflessiva che la teoria animistica le appone, l' uomo primitivo sia stato in effetto in possesso; e che in realtà a tal potenza abbian servito di stimolo le esperienze dei movimenti e le visioni dei sogni. Ebbene, anche così le inadeguazioni sbocciano e s' affollano da ogni lato.

Già quelle esperienze non sarebbero che occasione, motivo secondario. Per sè esse chiamano ed accennano ad una causa prima e più alta.— Come e perchè si producono le esperienze e le visioni? Qual' è la lor radice, il lor principio genetico?—Le esperienze l' uomo soltanto le fa o, come oggi si dice, le raccoglie ed accumula. L' animale, certo, non sa nè può farle; e che non sappia nè possa, n' è prova irrefutabile il fatto che l' animale non ha storia, non pone nè edifica il mondo spirituale e storico. L' uomo, dunque, porta nell' essenza sua qualcosa che lo abilita a sperimentare, a trasferirsi fuori di sè nelle cose; e poscia a ricondurre le cose in se stesso, a organizzarle nel suo proprio spirito, a intenderle, cioè, a spiegarle. E questo qualcosa sarebbe, se mai, la ca-

gione dell' esperienza dei movimenti e la genesi vera e propria dell' attività psichica. Altrettanto, suppergiù, s' avrebbe a dire delle visioni nei sogni, se non fosse che di certi animali di grado superiore, più sviluppato, del cane stesso per esempio, si opina che anch' essi sognino. Veramente, è lecito ritenere che i sogni siano un proprio fatto umano, i quali suppongono l' attività, fosse pure soltanto in potenza, razionale e universale della mente nello stato di veglia. Se mai, in certi animali ci potranno solo essere nel sonno lievi e sordi sussulti e agitamenti rispondenti alla natura e alla cerchia angusta di lor sensibilità e vitalità psichica.

Ma eccoci alla potenza astrattiva. — A fare, ripeto, la supposizione che la ci sia davvero, donde mai deriva? Come mai considerarla un risultato di un' allucinazione fantastica e visionaria? Non vi sarebbe in essa nulla di necessario e di razionale, nulla che statuisca una nota specifica e distintiva della natura umana, ed implichi una disposizione connaturale, un non so che di proprio e d' inerente a tal natura? E come va che la religione scaturita dalla rappresentazione dell' anima-fantasma si è poscia levata su su sino alla massima e più sublime rappresentazione del divino, sino alla intuizione di Dio in ispirito e verità? E com' è mai possibile, movendo da quell' inizio, dall' anima-fantasma, ricostruire il processo di formazione e di svolgimento della religione, mostrare e dimostrare la continuità ideale, l' unità organica che ne lega insieme tutti i mo-

menti e gradi varii, dai rudimentali ed infimi sino ai più compiuti e perfetti?

Egli è che il fatto animistico, qual proiezione dell' attività psicologica nei dati sensibili, che, raddoppiandosi in questi, assorge alla concezione dell' anima-fantasma, non basterebbe ad ogni conto a se stesso, e supporrebbe un qualche più alto principio donde trae la sua possibilità, e nel quale trova la sua sorgente e la sua spiegazione. Evidentemente, è un grosso sbaglio il reputare l'attività interiore un puro fenomeno soggettivo. Essa si adagia, in vece, sopra un' intima necessità obiettiva. La presunta forza di astrazione con le intuizioni e rappresentazioni cui schiude l'adito, non sarebbe possibile dove nell' uomo non fosse data la facoltà di astrarre appunto, di vincere, cioè, la molteplicità e dispersione dell' esistenza esteriore, ergendosi all' universale, all' infinito, al principio di unità; e inoltre dove nell' uomo non fosse l' idea del divino, dell' assoluta cagione del tutto, che lo muove per un azione bensì a lui, in sul cominciare, inconscia, istintiva; ma pur sempre azione immanente. E proprio in tal capacità e in tale azione s' annidererebbe, adunque, quel seme donde è spicciato il mondo religioso.

Sicchè la stessa psicologia soggettiva e il fenomeno dell' anima-fantasma, quando s' avessero proprio ad ammettere in quella maniera che gli animisti pretendono, sarebbero discesi da una necessità superiore avente rispetto ad esse ragion di principio determinante. La funzione psicologica costringerebbe a risa-

lire ad un che di obiettivo appartenente all' uomo in proprio, ad un bisogno, ad una facoltà dell' universale e del divino; bisogno e facoltà che sono prima in sè, prima iniziali e virtuali, e poscia vanno di mano in mano svolgendosi e attuandosi. E, d' altra banda, al di sotto e al di dentro dell' anima-fantasma, perchè potesse invertirsi in fonte di vita religiosa, sarebbe da riporre un sostanzioso nòcciolo profondo di pensiero e d' idealità, senza del quale esso si risolverebbe in una pretta fantasmagoria, in un sogno, anzi in un'ombra vana; e nulla e meno che mai la religione avrebbe potuto mai fluirne e assidervisi sopra.

5.) *La stessa spiegazione animistica inconsistente ed insostenibile.*

Ma tutte queste non sono, replico, che semplici concessioni ed ipotesi. Il vero è, che necessità, continuità, organicità sono massimi caratteri fondamentali del processo evolutivo dell' idea religiosa. Le cagioni, gli sviluppi, le determinazioni, la finalità della religione sono e devono essere in essenza implicati nei suoi inizi. Razionalmente non si può supporre nè è dato di concepire un processo religioso che non sia esplicamento, manifestazione, estrinsecazione, sia pur lenta e graduata quanto si voglia, della intrinseca natura della religione. E tal natura non ha potuto essere che quella ch' è; e sempre la stessa sin dai cominciamenti: la stessa, s' intende (tanto che non ci sa-

rebbe punto bisogno di notarlo) essenzialmente, potenzialmente. A dirla altrimenti, tal natura non ha potuto formarsi via via e diventare e determinarsi a caso, accidentalmente. Essa non ha menato all' atto se non ciò che era già in sè, in potenza.

Or bene, sul fondamento della teoria animistica si giunge, in vece, a questo risultato, che ciò che la religione è diventata, è radicalmente diverso ed opposto a quello che essa fu agl' inizi. Con che l' evoluzione religiosa si riduce ad un che di accaduto, senza che, però, alcuno possa scrutarne il come e il perchè. Anzi l' essere accaduto non vuol dire, che avrebbe anche, indifferentemente, potuto non accadere. Che si domandi, infatti, come e perchè l' animismo primitivo si sia di grado in grado trasformato sino a toccare la forma eccelsa dello spiritualismo cristiano? Per chi si rifaccia dalla teoria in esame la risposta alla domanda sarebbe quest' una e sola: è stato così. E, del resto, nemmeno si potrebbe assicurare che dallo spiritualismo cristiano non s' abbia daccapo a ricascare, quando che sia, nel preteso animismo primitivo.

La conclusione ultima e terminativa è questa: se scaturigine ed avviamento alla religione sono l' anima-fantasma dei sogni e delle visioni, ogni discorso di realtà e verità della religione diventa vano. La religione è allora un mondo del mero illusionismo. Quando pel progredire dell' intelletto e delle idee e della cultura si sia venuti al punto di persuadersi che essa non è che una geminazione, un proietta-

mento dell' Io individuale fuori di sè ed una obiettivazione fantastica della sua funzione, anzi delle sue allucinazioni, il trattarne come di cosa seria, sarebbe per lo meno poco serio. La religione si mantiene o cade nella coscienza degl' individui e dei popoli, secondochè le si riconosce o le si nega di essere una forma peculiare, che non è l' artistica, nè la filosofica, nè la scientifica, ma, ad ogni conto, una forma reale, necessaria, obiettiva di esistenza della relazione tra l' uomo e Dio, tra il relativo e l' assoluto, tra il finito e l' infinito.

L' idea del divino si comunica al sentimento e alla coscienza e vi suscita moti affettivi e intellettuali che sono normali e necessarii all' uomo e alla sua natura, e non mica il portato di uno stato pressochè morboso; non mica proiezioni della fantasia sognatrice, visionaria e allucinata. E la religione vien su nell' uomo dalla sua razionalità, da quel fondo suo razionale che lo rende affine col divino, e non dal suo Io, dalla sua attività fantastica, irrazionale ed egoistica. Epperò la si vede farsi massimamente valere qual repressione o correttivo delle tendenze egoistiche del cuore. Ci è qui, senza dubbio, molta psicologia. L' uomo non entra e non si muove nell' orbita della religione che in quanto essere psichico e con la sua psiche. Ma la psicologia vera religiosa non si fa, non si fonda nè si costruisce, senza riconnetterla ad una radice ontologica, metafisica; ad un principio che è fatto per l' uomo, che l' uomo deve appropriarsi lui, far suo con la sua attività; ma che

non è l' Io nè l' anima, ma qualcosa che sta loro di sopra e a sè li attrae, e non dal di fuori, nè per ispinta o costrizione meccanica, ma, interiormente irraggiandoli e di sè investendoli, li trascina e costringe. Un principio, dico, che non è l' Io nè l' anima, e che è il lor principio, la loro essenza; ma cui l' Io e l' anima sono nella lor costituzione congeneri, congeniali, e che devono in se stessi svolgere. E in ciò, in codesto svolgimento, s' assomma la lor destinazione, la loro storia, la loro realtà più alta e più vera, la fonte viva di ogni lor potenza e valore.

GLI STATUTI INEDITI

DEL

CILENTO

MEMORIA

PRESENTATA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO ORDINARIO NON RESIDENTE

Prof. PASQUALE DEL GIUDICE

AL PROF. FRANCESCO PEPERE

Intitolo a Voi, illustre veterano della cattedra di Storia del Diritto in Italia, come ricordo del cinquantesimo anno del vostro insegnamento, questi statuti che ora per la prima volta vengono in luce. Veramente una parte di essi era destinata a comparire nel volume che in vostro onore venne pubblicato nell' autunno scorso, ma il mio manoscritto, dopo essere stato rimesso al Comitato, andò perduto, nè altrimenti ne fui avvertito se non dalla mancanza di esso nel predetto volume. Ho riparato come potevo alla meglio, ma al ritardo dell'omaggio siano compenso la sincerità dell' animo mio e la vostra benevolenza.

Pavia, febbraio 1901.

P. DEL GIUDICE

PREAMBOLO

I.

Il Cilento (*cis Alentum*), quella piccola regione montuosa che tra il fiume Sele al Nord e il torrente Alento al Sud si protende nel mar Tirreno con la punta di Licosa, appartenne dall'epoca normanna come feudo alla famiglia Sanseverino. Un tratto da Agropoli alla marina di Ogliastro n' era stato ceduto da tempo remoto alla Badia cavense, ma il restante paese col nome di Baronìa rimase senza interruzione nel possesso dei Sanseverino principi di Salerno sino alla metà del secolo XVI. Ferdinando ne fu l' ultimo principe; il quale, per aver seguito la parte francese in quei momenti fortunosi che segnarono la fine dell'indipendenza del reame, fu costretto ad esulare dalla patria nel 1552, e venne privato dei suoi feudi.

Così la baronia del Cilento passò per devoluzione alla Corona, che la divise in molti feudi e la vendette nel giro di pochi anni.

Una signoria così antica e continua nella stessa casata non pure non erasi convertita in dominio assoluto, al che sarebbe stato di ostacolo, se non altro, l'esistenza della monarchia, quanto anche non aveva gran fatto scemata l' autonomia locale del

paese. Difatti questo reggevasi sotto la vigilanza dell'autorità signorile con magistrati ed uffiziali elettivi, ed aveva propri statuti approvati dal re come quelli delle città demaniali. La sede della Baronia era la Rocca, munita di castello dominante molte terre e borgate (1).

Lo statuto che si pubblica ora la prima volta è una conferma fatta dal re Alfonso II nel 1494, anno primo ed unico del suo regno, di statuti anteriori approvati da vari principi predecessori, ed ultimamente confermati alcuni anni innanzi (1487) dal suo genitore Ferdinando I di Aragona (2).

(1) Un catalogo dell'anno 1708 riportato dal VOLPI, *Cronologia dei vescovi pestani ora detti di Capaccio*, Napoli 1752, conta 49 terre appartenenti al Cilento, comprese tutte nella diocesi di Capaccio.

(2) Questo statuto è tratto da un codice in pergamena di facciate 21 posseduto dall'avv. sig. Michele del Mercato di Laureana in Cilento. Devo alla cortesia dell'on. prof. Giovanni Abignente la copia del medesimo che è presso di me, e a quella dell'avvocato del Mercato la revisione di essa corredata di utili note e ragguagli relativi al Cilento e ai suoi statuti, nonchè una copia delle addizioni del principe Sanseverino. Per la gentilezza dello stesso ho potuto ancora avere a mano un ms. del 1658 contenente un diffuso commentario di siffatti statuti scritto dal giurista cilentano Nicola del Mercato, e nel quale si trova riprodotto il testo dello statuto del sec. XV con qualche variante, preceduto dalla conferma dell'ultimo principe di Salerno e seguito da una serie di grazie e privilegi approvati dallo stesso principe. L'esame di questo ms. mi ha servito a correggere qualche lezione dello statuto. Ad entrambi mi è caro esprimere i sensi della mia gratitudine.

II.

Il diritto statutario cilentano consiste di due partí nettamente distinte: l'una, dello statuto propriamente detto che si compone di capitoli deliberati dalla stessa università o comune del Cilento e approvati poscia dall' autorità regia e principesca; l'altra comprende le grazie e i privilegi che a petizione della cittadinanza il principe concedeva colla formola consueta del *placet*. Cotesta duplice serie di norme è indicata espressamente tanto nel proemio quanto nell'epilogo o *privilegium confirmationis* di re Alfonso, dove quasi con identiche parole si distinguono le *gratiae*, *iurisdictiones et franchitiae*, *privilegia et literae concessae et confirmatae* dai *capitula per ipsam universitatem et homines ipsius pro bono publico et ad bene vivendum in preteritum statuta et ordinata*. Questi ultimi costituenti, come dissi, lo statuto in senso stretto, differiscono dalle grazie e privilegi non solo nella forma, ma ancor più nel contenuto. Innanzi tutto quei capitoli sono l' espressione più antica delle consuetudini locali in quanto ebbero forma scritta (1), mentre

(1) Dal tenore delle disposizioni dello statuto possiamo bene inferire che la loro origine sia di molto anteriore alla seconda metà del secolo XV, ma ci mancano i dati per determinarla neanche approssimativamente. L' autore del comentario ms. del 1658 così si esprime a questo riguardo: « Meae patriae leges

le grazie rappresentano, per dir così, il diritto nuovo creato a seconda dei bisogni del tempo; e poi quelli rispecchiano in tutta la sua ampiezza l'autonomia di cui godeva la terra del Cilento, laddove queste appariscono come una pretta concessione signorile o regia. In altre parole, tra lo statuto e le grazie corre a un dipresso la relazione medesima che vediamo altrove esistere tra le leggi popolari e le costituzioni regie dell'epoca franca.

Tutti i capitoli infatti dello statuto cominciano colla nota formola: *stututum et ordinatum est per universitatem*, e in nessun d'essi si fa menzione della potestà feudale del principe Sanseverino. Certo il capitano del Cilento è un uffiziale dipendente dal signore della regione e ne rappresenta l'autorità, ma i giudici, i capitani, i sindaci e gli altri funzionari sono elettivi, e non hanno bisogno della conferma del principe per entrare in ufficio. Dal tenore dello statuto si rileva insomma che l'università esercita una funzione abbastanza libera; tanto che nell'ultimo capitolo (XLVI) si dà esplicita facoltà al comune di modificare, aggiungere o abolire in ogni anno a sua posta le singole disposizioni di

municipales sive statuta aut capitula glossematis explanare constitui: quae a tempore Regis Alphonsi secundi ab anno 1494, ut in data horum capitulorum, cap. 46, et in anno 1487, ut ibi patet a R. C. S. erant confirmata, et etiam multo ante a retro Regibus, et manu scripta, absque comento, sine glossa, sine additione apud nos conservabantur in foliis (f. 1. t.).

esso. Una simile larghezza nell'alta Italia si riscontra negli statuti non delle terre infeudate, ma piuttosto di quelle soggette a qualche città dominante. Così, ad es., lo statuto bresciano del 1313 prescriveva che *licitum sit cuilibet comuni et terrae districtus facere ordinamenta et statuta — inter se et in terris suis ;* e quello del Cadore del secolo XV permetteva alle terre e borgate della regione di *disponere statuere, et lauda sua formare ac reformare* (1).

Il nostro statuto contiene 46 capitoli concernenti sopratutto le grasce, la polizia campestre, i danni dati, materie presso che comuni a tutti gli statuti rurali. Non mancano peraltro disposizioni di diritto pubblico, penale e processuale, alcune delle quali appaiono degne di nota sia pel loro tenore, sia perchè si collegano alle tradizioni longobarde tuttora vive in quel secolo in varie parti del Napoletano.

L'ordinamento amministrativo della terra si presenta nella sua semplicità primitiva. Un capitano che presiede la curia e due o più giudici eletti annualmente, i quali hanno anche il dovere di tutelare e difendere nella curia i poveri; due o più catapani sotto la vigilanza dei maestri delle grasce o sindaci preposti all'assisa delle carni, del pesce e di altri generi alimentari; e finalmente due e più maestri razionali deputati all'esame e alla revisione dei diritti e beni dell'università da chiunque fossero am-

(1) Cfr. Pertile, *Storia del dir. ital.* II, parte 2, p. 149.

ministrati e di quelli delle chiese nei singoli casali: ecco i principali magistrati del comune.

Pei danni dati dagli animali si paga in genere alla curia una multa maggiore o minore secondo i casi, e altrettanto al danneggiato, ovvero l'emenda del danno a sua scelta *(ad electionem ipsius patroni damma pass')*. Ma se il padrone dell'animale danneggiante è forestiero la pena si raddoppia. Qualche volta, invece della pena sudetta, si può uccidere l'animale, come ad es. il porco che senza catena sia rinvenuto in danno negli orti e luoghi chiusi, o anche con catena nei seminati e nelle vigne al tempo dei frutti, coll'obbligo però di *prestare quarterium Curie aut aliis baronibus qui sunt soliti in eorum territorio et tenimentis accipere quarterium* (IX). Tale costumanza di origine remota ricorre del pari in altri statuti: così in quello del castello di Serrone del 1230 (Muratori, *Ant. it.* II, 35), nel Laudo di Vallesella del 1565 cap. 49 (ed. Pertile nel Vol. III degli *Studi della Università padovana per l'ottavo centenario di Bologna*), e in forma più rigida nella Carta de logu di Arborea (cap. 112 - 114, 132 - 147).

Nelle cause criminali, come in quelle civili per risarcimento, si procede in base ad una accusa o denuncia; solo nei casi eccettuati tassativamente si può procedere di ufficio (XLV). Ma l'accusa o denuncia dev'essere intentata nel termine di tre giorni dal fatto o dalla scienza (XLIV), e nello stesso termine si può desistervi; per cui nell'intervallo ri-

mane sospeso il processo, eccetto che si tratti di causa di morte; solo che il desistente è tenuto a pagare alla curia una lieve ammenda, minore nelle cause civili, maggiore nelle penali (XV). Però il denunziante che fallisce la prova è condannato alla pena del talione sino alla somma di un augustale (XLIV). In vari casi si ammette l'azione popolare e insieme il procedimento di ufficio: nelle contravvenzioni alla nettezza pubblica (XXII, XXIII, XXVIII, *et Curia possit in presenti capitulo inquirere et procedere ex officio suo et unicuique de universitate liceat accusare*), nel contravvenire all' obbligo di presentare alla curia gli animali colti in danno (XXXI) ecc.

Il carcere, come mezzo di custodia preventiva, ha poca importanza: ad esso non si ricorre se non quando l'accusato non sia in grado di prestar fideiussione, salvo le cause di maestà. La dimora nel carcere, come era uso in quel tempo, importava il pagamento di una tassa per parte del carcerato, diversa secondo che si trattasse di causa civile o criminale, quando però vi pernottava (XLI, XLII).

Lo statuto di cui toccammo le norme più notabili, approvato dalla Camera della Sommaria, confermato, come dicemmo, dai re Ferdinando e Alfonso II d'Aragona, venne confermato ancora più tardi nel 16 novembre 1531 da Ferdinando Sanseverino, principe di Salerno, duca di Villaformosa e signore della terra d'Eboli, ecc. Se non che quest'ultima non fu una pura e semplice conferma: ad essa

si aggiunse la concessione di parecchie grazie e privilegi che il giurista Nicola del Mercato ha inserito nel suo comentario e incorporato allo statuto. Ma, sia per l' idioma diverso in cui siffatte grazie sono scritte, sia pel contenuto, crediamo meglio staccarnele e pubblicarle a parte come appendice. Una di esse per altro merita specialmente d'essere ricordata, ed è la grazia diciassettesima, la quale parla di animali colti in danno nelle altrui proprietà e accusati e incarcerati, pei quali è fatto il medesimo obbligo di tassa che agli uomini se vi passano una notte. Questa disposizione si collega al cap. 31 dello statuto, che ingiunge la presentazione in tribunale dell' animale danneggiante; e tutt' e due ne mostrano uno degli ultimi vestigi, meramente formale per verità, nell'Italia del sedicesimo secolo di quel fenomeno curioso e pur così diffuso che fu il processo e la pena dell'animale (1).

(1) Cfr. Amira, *Thierstrafen und Thierprozesse*, Innsbruck 1891; Del Giudice, *I processi e le pene degli animali* nel vol. II degli Studi in onore di Pessina, Napoli 1899, p. 369 ss.

STATUTI DELL' ANNO 1487

Alfonsus secundus Dei gratia Rex Sicilie, Hierusalem etc.

Universis et singulis praesentium seriem inspecturis, tam praesentibus quam futuris. Confirmamus libenti animo subditis fidelibus nostris ea que per eosdem legitime possidentur, et in eorum commodum faciunt, tum ut beneficum nostrum animum ostendamus, tum ut subditos ipsos nostros incitemus ad obsequia promptiores. Sane pro parte fidelium nostrorum dilectorum Universitatis et hominum Terre nostre et Baronie Cilenti fuit Majestati nostre reverenter expositum, et humiliter supplicatum, ut cum Universitas et homines ipsius Terre et Baronie habuerint, tenuerint et possederint, et in presentiarum habeant, teneant et possideant nonnullas gratias, jurisdictiones, et franchitias, privilegia et literas eisdem concessas et confirmatas per Serenissimos hujus Regni Principes predecessores nostros, et signanter per Serenissimum quondam Ferdinandum Regem patrem et Dominum nostrum colendissimum memorie celebris, nec non capitula quedam, que ad publicum et universale commodum, benefitium et benevivendum ipsorum populorum statuta olim sunt,

et ordinata per Universitatem et homines ipsius, sintque in possessione et observantia ipsorum; eam ob rem eisdem Universitati et hominibus Terre et Baronie Cilenti iamdictas omnes gratias, jurisdictiones et franchitias privilegia et literas ut supra illis concessas et confirmatas per dictos predecessores nostros, ac ipsa Capitula per ipsam Universitatem et homines ipsius pro bono publico et ad bene vivendum in preteritum statuta et ordinata, quorum tenor inferius particulariter describetur et inseretur si et prout in ipsarum et ipsorum possessione et observantia hactenus fuerunt, et in presentiarum existunt, juxta tenorem et continentiam ipsarum et ipsorum ipsaque Capitula in hanc privilegii formam, ad validiorem cautelam reddigi facere de spetiali gratia dignaremur. Ipsorum autem capitulorum ad bene vivendum tenor est hujusmodi:

Capitula et Statuta facta, et ordinata in terra Cilenti et Casalium, ejusque districtus concessa et confirmata per Dominum nostrum Dominum Regem Ferdinandum de Aragonia Regem Sicilie, Hierusalem et Hungarie. In anno Domini millesimo quadringentesimo octogesimo septimo.

I. In primis statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod singulis annis eligantur duo aut plures, ad arbitrium dicte Universitatis, idonei et sufficientes viri, qui per Iudices annales sedeant et sedere possint in Curia domini Capitanei Cilenti, qui pro miserabilibus et pauperibus personis possint

respondere easque adiuvare in dicta Curia: et si Capitanei et offitiales seu eorum locatenentes aliquem de dicta Universitate seu totam Universitatem injuste gravaverint, dicti Iudices et electi possint et valeant eos adiuvare et pro eis in dicta Curia coram dictis Capitaneis et offitialibus respondere, ad hoc ut nemo de dicta Universitate, nec etiam dicta Universitas gravetur. Qui Iudices habeant retinere copiam infrascriptorum Capitulorum, ad hoc ut dicta capitula juxta seriem et tenorem ipsorum ad unguem observentur.

II. *Capitulum quando eliguntur Catapani et in quibus rebus debent assisiam* (1) *ponere.* — Item statutum et ordinatum est per Universitatem et homines ipsius Universitatis Cilenti, quod singulis quatuor mensibus, aut singulo anno, ad ipsius Universitatis electionem, eligantur duo, aut plures catapani idonei, qui habeant offitium ponendi assisiam in singulis rebus expositis ad vendendum, in quibus solitum est et consuetum in omnibus casalibus et locis Cilenti ut solitum est et consuetum sit juridicam assisiam poni: videlicet, in carnibus recentibus, piscibus recentibus et salitis, caseo recenti, et salito, vino in tabernis vendendo, aut in aliquibus locis ad minutum, oleo, pane, et omnibus rebus, ut predicitur, solitis et expositis ad vendendum.

(1) *Assisia, assisa:* nelle provincie meridionali per calmiere, prezzo legale del pane, carni ecc.

Et similiter deputentur et eligantur per Universitatem eandem pro toto anno duo probi et idonei viri, et signanter Sindici dicte Universitatis vulgariter vocati magistri grasse, et generaliter ac spetialiter cum fuerint necessarij dicti Catapani habeant consultare et referre cum predictis magistris grasse; et secundum eorum ordinem debeant procedere in omnibus pro commoditate et grassa dicte Universitatis. Et in casu quod non fuerint ipsi magistri grasse creati et ordinati per eandem Universitatem debeant conferre cum aliquibus probis viris ibi morantibus ubi assisia necessaria fuerit poni, et secundum qualitatem temporum et dierum debeant assisiam ponere, habendo semper Deum pre oculis, considerando semper utilitatem grasse ipsius Universitatis, que pro majori consistit in dicta ponenda assisia: et qui non ordinata assisia et petita vendiderit res predictas, solvat pro pena tarenos septem cum dimidio, dividendos pro medietate Curie et pro medietate Catapanis, nisi predicti Catapani non essent in terra, locis et casalibus, quia tunc est licitum dicto venditori requirere duos aut tres probos viros in defectu catapanorum et magistrorum grassie et juxta ipsorum impositam assisiam vendere debeant. Et quod catapani electi a magistris grasse iurent procurare commodum dicte Universitatis et grassam et non recusent, cum fuerint electi, et recusantes arceantur per offitialem dicte terre Cilenti; et unusquisque recusans teneatur ad penam Curie applicandam unius agustalis. Ita quidem quod animalia car-

nium recentium debeant occidi vendi et macellari in plateis publicis seu macellis, ubi consuetum est macellari, ad hoc ut cesset suspicio carnium infectarum, nisi habentes porcos mannarinos (1) in domibus, quibus, ostensis catapanis, liceat illos occidere in domibus suis, et deinde carnes portare ad macellum ad vendendum secundum assisiam impositam; et qui contrafecerit incidat in penam predictam unius agustalis, dividendam pro medietate Curie et pro medietate catapanis. Et quod quisque tam civis quam exterus conducens in terram aut in casalibus pro macellando, quique sive debeat illa in quibus petit assisiam vendere aut vendi facere ad macellum fienda mentione catapanis ut supra; et si aliter vendiderint, quod in macello teneatur vendens quam emens ad penam predictam, et porci macellentur et vendantur ut supra dividendis, nisi empta fuerint singulo pro usu domorum duo aut tres tantum pro qualibet domo, hoc est de animalibus porcinis, cum liceat unicuique vendere et emere ad eorum libitum et voluntatem.

III. *Capitulum de iis qui tenentur vendere res imposita assisia.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod postquam, ut praedicitur, imposita fuerit assisia in rebus praedictis teneatur et debeat is qui petierit assisiam vendere res assisiatas juxta assisiam sibi impositam, et qui contrafecerit

(1) Casalingo; e si dice del maiale che sia allevato e ingrassato nelle case e non nei boschi o nel pascolo libero.

incidat in penam unius agustalis, cujus tertia pars debeat applicari offitiali et tertia pars Universitati predicte, et alia tertia pars capitaneis. Et quod nemo audeat imponere manum ad extollendum super rebus vendendis de locis earum, pretextu velle emere; et qui contrafecerit et manum imposuit invito patrono incidat in penam tareni unius dividendi pro medietate Curie , et pro medietate catapanis , ad hoc ut unusquisque habeat in emptione predicta pro rata secundum qualitatem suam: teneatur tamen resarcire totum damnum patrono rei (ad sui sacramentum) deperditum, et hoc intelligatur quando est folla in rebus vendendis , de quibus credatur sacramento patroni rerum prefatarum seu venditoris eorumdem.

IV. *Capitulum de ponderibus et runis* (1) *tenendis iustificatis ac etiam de mensuris.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod unusquisque macellator seu venditor ad runum habere debeat pondera et runa iustificata per catapanos et sindicos seu magistros grasse dicte Universitatis juxta consuetam mensuram et pondus ; si venditor voluerit ultra pondus aut mensuram vendere , tum licitum sit sibi , quia unusquisque est moderator et arbiter rei sue, dum alteri non noceat. Et generaliter unusquisque qui vendit et emit habeat mensuras justas et pondera justa: et qui contrafecerit incidat in pe-

(1) Contrappeso infilato nello stilo della stadera, altrimenti detto romano.

nam predictam agustalis unius, dividendam ut supra, et liceat catapanis et sindicis inquirere contra tenentes runa, mensuras et pondera non justificata.

V. *De carnibus infectis.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem quod dicti catapani teneantur et debeant inquirere sollicite et diligenter, quod tam buccerii quam alii non debeant vendere carnes infectas aut morbosas pro bonis carnibus, sed vendant prout ipsis catapanis videbitur: et qui contrafecerit incidat in penam predictam unius agustalis dividenda ut supra enarratum est.

VI. *De carnibus vendendis ad quarterium.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod hedi aut hede licitum sit quod vendantur ad quarterium. Ita tamen quod non excedat hedus vel heda summam rotulorum quatuor; et similiter agni aut agne ab inde in antea vendantur ad arbitrium catapanorum. Porcelli vero, seu porcelle, usque ad rotula octo intelligantur vendi ad quarterium et non ultra: et qui contrafecerit incidat in predictam penam agustalis unius, dividendi ut supra, et quod si eadem animalia dividenda forte fuerint inter aliquos pretio empta, non ponderentur, et si forte ponderentur sine assisia incidant dividentes in penam de non petita assisia ut supra, nulla fraude tamen assistente, sed vero pretio empta dividatur ut supra.

VII. *Capitulum de vendendis piscibus in platea cum*

assisia. — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod pisces debeant vendi ad rotulum in plateis dictorum locorum, et Universitate, recepta assisia, omnes videlicet pisces in quacumque quantitate ascendant tam magna quam parva, tam vero crudi quam cocti: et qui contrafecerint incidant in penam predictam tareni unius applicandam pro medietate officiali et pro medietate catapanis.

VIII. *Capitulum justificandi pondera et mensuras.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod predicti catapani seu sindici justificent in presentia duorum proborum virorum omnia et singula pondera, runa, et mensuras quarumcumque rerum que ad pondus et memsuram vendentur ad generale pondus seu mensuram predicte Universitatis. Ita quod singulis mensibus ex septimanis inquiratur per dictos catapanos et sindicos diligenter de dictis ponderibus et mensuris: et si contrafactum fuerit teneantur catapani et sindici ad penam unius tareni Curie applicandam. Et si predicti catapani et sindici invenerint aliquos teneri pondera et mensuras non justas, incidant retinentes in penam predictam augustalis unius applicandam ut supra. Pondera vero et mensure debent esse prout infra particulariter denotatur.

Pondus cantarium debet esse rotulorum centum.
Pondus rotuli debet esse unciarum triginta sex.
Pondus libre debet esse unciarum duodecim.
Pondus uncie debet esse tarpisorum triginta.
Mensura tumuli comunis frumenti debet esse secun-

dum mensuram Cilenti, que reducta est in pondere rotulorum triginta, et consequenter medius tumulus et quartus, medius quartus ad eandem rationem.

Mensura salme vini debet esse de vino purificato de pondere rotulorum sexaginta quatuor, et consequenter quartaria rotulorum quatuor, media quarta rotulorum duorum.

Mensura quarantini olei debet esse rotulorum decem et octo de oleo purificato, medii quarantini de pondere rotulorum novem.

Molinatica vero debet esse de pondere unciarum triginta sex: hoc est in pondere unius rotuli.

IX. *Capitulum quando porcus potest occidi et quando non.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod porci retinendi in dicta terra et casalibus, si reperiuntur in ortis et locis clausis cum catena seu mangano (1) ligneo occidi non possint nec accusari causa non ipsius, sed domini horti et loci intrasse negligentia non claudentis dignoscitur; et si interfecerit emendet porcum et ad penam predictam teneatur, sed unius agustalis: si vero sine catena invenitur porcus in hortis seu locis clausis ut supra ac aliis quibuscumque sine catena, et damnum dederit, occidi possit prestando quarterium Curie, aut aliis baronibus qui sunt soliti in eorum territorio et tenimentis accipere quarterium. In segetibus vero et campis et vineis non obstante

(1) Triangolo di legno messo al collo del maiale.

catena tempore fructuum occidi possit, aut accusari ad electionem patroni damna passi. Porcelli lactaroli et mater infra quatuor menses non teneantur ad penam neque occidi possint, sed tantum teneantur ad emendam damni. Catena debeat esse trium lignorum palmorum uniuscuiusque trium.

X. *Capitulum de pena porcorum, tauri, et verris, et quando teneri debent.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis voluerit ultra quatuor aut sex porcos seu scrofas retinere intus districtum dicte terre, seu intus casalia juxta domos civium habitantium, retinere non possit, nec imporchiari (1) preter in tempore guerrarum in casu necessitatis, et qui contrafecerit incidat in penam unius tareni et teneatur expellere porcos a locis predictis. Et si porci ipsi aut pars ipsorum damnum dederint, seu intraverint in campis seu possessionibus cum arboribus fructiferis, seu vineis tempore fructuum, solvat patronus pro quolibet porco Curie grana tria et emendet damnum patrono damna passo, aut tantumdem ad electionem ipsius patroni damna passi. Et si voluerit interficere ex porcis tempore fructuum, liceat de singulis decem unum interficere, et si fuerint minores decem liceat unum interficere, et si majores decem usque ad viginti liceat duos, et sic de singulis in quacumque quantitate cum excedit nume-

(1) Voce dialettale significante tenere il maiale chiuso nella porchiera o stalla per ingrassarlo.

rum de decem in decem, similiter liceat unum interficere non tamen aliam penam patiatur. Taurus aut verris occidi non possit, nec penam solvat, sed teneatur ad emendam : verris vero si est cum aliis porcis occidi possit sicut et alii porci. Taurus vero si solus fuerit et perseveraverit in damnis ultra dies tres, obtenta licentia Curie in presenti occidi possit prestando quarterium cui solitum est prestare ; nec unius iuvencus indomitus perseverans ut supra in damnis similiter occidi poterit, ut taurus predictus, obtenta licentia, et quarterio prestando ut supra.

XI. *Capitulum quando porcus potest occidi, et quando tenetur ad penam.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod in segetibus et vineis tempore fructuum et quando sunt palmites in vineis porci possint occidi ut supra, pro singulis decem unus, et ita in olivis et glandibus omni videlicet tempore quo fuerint in terra fructus glandium et olivarum, nullo tamen usu seu consuetudine contradicente; sed omni tempore cum in terra fuerint fructus earum, ac etiam aliis arboribus fructiferis. Tempore vero quo in vineis non est fructus aut palmites virides teneantur porci ad penam predictam trium granorum pro quolibet, et sic in segetibus a natione ipsorum usque et per totum mensem martii teneantur ad penam predictam, et emendato damno aut tantumdem patrono damna passo ad ipsius damna passi electionem occidi non possint, ante vero nationem segetis, quia fodendo damnificant, teneantur ad medietatem predicte pene.

XII. *Capitulum de pena damnificandi in hortis.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si qua persona hominis aut mulieris inventa fuerit civis de dicta terra seu casalibus in hortis prope domos vel extra, ubicumque fuerit, si extant in eis cavoles aut olera alia, si de die solvat Curie tarenum unum, si de nocte tarenos tres et emendet dampnum patrono damna passo, seu tantumdem patrono ad ipsius patroni electionem. Exteri vero postquam habuerint noticiam de presenti capitulo, cujuscumque condicionis fuerint, et damnum dederint ut supra, teneantur ad penam unius agustalis et tantumdem patrono aut damnum ad ipsius electionem.

XIII. *Capitulum de pena damnificantium in vineis aut aliis possessionibus tempore fructuum.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, ut si quis aut si qua inventus fuerit in possessione seu vinea tempore fructuum damnificans in dictis possessionibus sine licentia patroni, si de die solvat Curie penam granorum decem, si de nocte penam duplicatam, et emendet damnum patrono aut tantumdem ad ipsius patroni electionem aut emendet damnum. Exteri vero penam duplicatam tam Curie quam patrono aut emendet damnum ad dicti patroni electionem.

XIV. *De pena damnificantium auferendo fructus.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis aut si qua inventa fuerit damnum inferendo in vineis aut in jardenis seu possessionibus

auferendo fructus, aut portando ab eis uvas aut fructus aut olera: si de die solvat Curie tarenos duos, si de nocte penam duplicatam, et emendet damnum aut tantumdem patrono ad ipsius patroni electionem. Exteri vero tam de die quam de nocte solvant penam duplicatam. Si vero in dictis possessionibus, vineis, jardenis, seu hortis inventi fuerint sergentes, seu socii castri, aut quicumque alii stipendiarii damnum inferentes, teneantur ad emendam damni ex eorum stipendiis et salariis.

XV. *De assistentia tam in civili quam in criminali, et solutione fienda per eandem.*—Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si contingat aliquem aut aliquam de dicta terra et casalibus, seu habitantem in eis, accusari seu denuntiari officiali dicte terre et casalium, contra denuntiatum seu accusatum procedi non liceat infra tres dies computandos a die accusationis seu denuntiationis in antea, infra quos dies liceat accusatori seu denuntiatori se penitere et referre Curie quod non procedat in causa ipsa. Et tunc solutis Curie granis duobus, Curia ipsa non procedat, et hoc intelligendum est in causis civilibus. In criminalibus vero publicis, in quibus etiam procedi potest per Curiam ex suo officio sine accusatore, similiter habeat locum penitentie infra dictos tres dies, et tunc solutis per denuntiatorem seu accusatorem Curie tareno uno et granis decem, Curia ipsa non procedat contra accusatum seu denunciatum, sed ab actis Curie penitus deleatur; et hoc intelligendum est in omnibus causis in quibus

non venit imponenda pena mortis: in aliis vero infra predictum terminum habeat locum dicte penitentie.

XVI. *Capitulum illorum qui deferunt fructus, et non demonstrant unde.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si aliquis seu aliqua inventus fuerit deferens uvas, fructus et olera, et non ostendit seu docet plene de quibus vineis seu possessionibus aut ortis portaverit, aut quis sibi dederit aut vendiderit, solvat Curie grana decem si accusatus fuit; et hoc intelligatur de illis qui non habeant vineas seu ortos et possessiones in dicta terra et casalibus, quia non habendo possessiones est mala presumptio contra portantes. Exteri vero qui in personis damnum dederint in dictis possessionibus tam de die quam de nocte portando ut supra dictos fructus et res, et non docendo unde, solvant Curie pena agustalis unius, emendato prius damno si inquiritur damna passo, aut tarenis duobus ad ipsius patroni electionem.

XVII. *Capitulum illorum qui deferunt gremias* (1) *aut mustum.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis gremias ab aeris (2) aut de stucijs (3) et casatijs (4), aut mu-

(1) Covone: dal latino cremia.

(2) Aie.

(3) Ristoppie.

(4) Mucchio o catasta di covoni.

stum de tina abstulerit, seu tinellis: si de die solvat Curie agustale unum, si de nocte agustalia quatuor et tantumdem patrono, aut emendet damnum, ad electionem patroni, et hoc intelligendum est quando Curia habet plenam noticiam de dictis rebus furtatis, et tunc dicta pena est dividenda ut supra. Cum vero de possessionibus ipsius terre et casalium fuerint alie res quam gremie et mustum ablate et furtate per aliquos, tunc delinquentes sunt pari pena puniendi sicut dictum est de gremiis et musto. Nihilominus vendentes mustum, seu guarnecium (1), tam clarum quam turbule, non presumatur ponere aquam in eis nec vendetur similiter unam rem pro alia; et qui contra fecerit in penam unius agustalis incidat, attribuenda pro quarta parte accusatori, et emendet damna damna passo, seu illi cui portaverit dictum vinum limphatum, et stare debeat, ultra dictam solutionem, in carcere per dies quindecim.

XVIII. *De pena bovum et baccarum damna inferentium eorum custodientium et animalium non campanas ferentium.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si bos aut bacca reperiatur in segetibus tempore fructuum aut in vineis a mense martij, quousque non fuerint vindemiate et metite, inferens damnum, si de die accusati fuerint, solvant pro qualibet si de die grana decem, si de nocte tarenum unum, et tantumdem patrono vinee aut sege-

(1) Vernaccia.

tis vel damnum, ad electionem ipsius patroni damna passi, per patronum animalium existentium infra quatuor dies per duos aut plures probos viros eligendos comuniter per partes aut patronum damna passorum. In vineis vero tempore quo vindemiatae fuerint, si bos aut bacca intraverit, solvat pro quolibet patronus eorum de die si accusatus fuerit Curie grana quinque et de nocte tarenos duos, et emendet damnum seu solvat tantumdem patrono vinee, tam de die quam de nocte pro quolibet animali bovino, seu bachino ad ipsius patroni electionem. Et si in olivis tempore fructuum seu glandibus de die grana quinque et de nocte grana decem et tantumdem patrono damnum passo, aut ad electionem ipsius patroni, nullo forsitan usu contradicente. Sed a tempore quo reperiuntur in terra fructus olivarum predictarum et glandium et in hujusmodi damnis illatis tam de die quam de nocte credatur sacramento damna passi, usque ad summam tarenorum duorum, aut ultra, considerata qualitate persone, hoc est tam de damnis illatis pro animalibus grossis quam minutis, etiam per homines. Si vero probet per unum testem similiter credatur suo sacramento cum dicto teste, hoc est de quacumque quantitate; et hoc capitulum de personis et animalibus hujus terre et casalium et habitantibus in eis. Exteri vero non fidati (1) solvant penam duplicatam tam de die quam de nocte, tam in vineis, segetibus,

(1) Che paga la *fida* del pascolo, cioè un tanto per ogni capo di bestiame.

quam in glandibus, olivis et clausuris. Et si reperiatur custos custodiendo seriose animalia in prefatis locis seu aliis prohibitis ad pascendum, non teneatur ad penam bos et bacca seu alia animalia per eum custodita, sed custos tantum qui malitiose damnum dat, teneatur vero si de die custos quando accusatus fuerit, solvere agustale medium, et de nocte penam duplicatam, et tantumdem patrono vinee aut segetis, seu alterius loci ut supra prohibiti ad pascendum, ad electionem unius patroni, hoc est de civibus et habitantibus in dicta terra et casalibus. Exteri vero fidati et non fidati custodientes ut supra animalia seriose tam fidata quam non fidata teneantur ad penam duplicatam et tantumdem patrono aut damnum ad ipsius patroni electionem: et hoc credatur sacramento patroni damna passi cum uno teste ad minus, ac etiam si non interfuerit idem patronus, similiter credatur sacramento unius testis idonei, et hoc adito quod si forte non probaverit cum uno teste, credatur suo sacramento, hoc quantum ad penam animalium custodientium ut supra usque ad summam tarenorum duorum, prout superius enarratur, si animalia accusari voluerit. Et unusquisque arator, tam civis quam exterus, laborans in territorio Cilenti, habens ultra unum bovem, habere debeat precise pro quolibet aratro fulcito (1), ad minus unum bovem portantem campanam in gutture suo, et quod noctis tempore bos pergat seu stet cum campana pulsante et non octurata; et qui contrafecerit

(1) Cioè farcato, cui è legato il giogo a modo di forca.

post primam munitionem factam per Capitaneum Cilenti pro quolibet anno una vice tantum incidat in penam patronus bovum, vice qualibet dicte Curie pene nomine tarenum unum, et hoc licitum sit offitiali inquirere et admonere semel tantum dictos aratores. Et similiter quaelibet bacce, armenti numero vigintiquinque habeant ad minus unam campanam pulsantem, tam de die quam de nocte, tam civium quam exterorum, ultra vero ad eandem rationem. In crapis et pecudibus singule quinquaginta tam civium quam exterorum tam de die quam de nocte debeant habere campanam pulsantem, et qui post primam munitionem contrafecerit, solvat Curie tarenum unum.

XIX. *Capitulum de pena bovum, et baccarum inferentium damna a mense martij citra.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si animalia bovina vel baccina intrent segetes a tempore seminationis, natis victualibus et per totum mensem februarij, si patronus animalium fuerit compulsus emendare damnum tantum solvat patrono segetis, pro quolibet bove et bacca frumenti quartum medium, aut emendet damnum extimandum ut supra ad electionem patroni segetis. A mense vero martij in antea usque ad grenias solvat frumenti quartum unum, et emendet damnum extimandum ut supra, et Curie si accusatus fuerit patronus animalium solvat pro quolibet animali bovino seu bachino de die grana quinque et de nocte grana decem. Sed tempore nationis victualium seu segetis et per totum mensem februa-

rij. A mense vero martij in antea ut in precedenti capitulo continetur. In gregnis vero et casatiis emendet damnum et solvat penam in presenti capitulo positam. Exteri vero non fidati solvant penam duplicatam tam Curie quam patrono seu frumentum duplicatum, aut extimetur damnum ad electionem patroni segetis, et sic in aliis possessionibus clausis et defensis (1) tam animalia bovina et bachina quam alia animalia mentionata civium aut exterorum non fidata, Curie solvat penam predictam et tantumdem patrono aut damnum ad electionem patroni. Ante vero nationem segetis si intraverint animalia bovina, seu bachina, pro quolibet teneatur ad penam grani unius. Et animalia minuta craparum et pecudum non fidata quibuscumque decem granum unum, hoc est ad rationem granorum decem pro quolibet centenario, quia videntur pedibus damnum inferre.

XX. *Capitulum de pena sumerij, iumenti, equi et muli.*— Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, si somerius aut someria infert damnum, patronus somerij solvat Curie, si fuerit accusatus, grana quinque et emendet damnum aut solvat tantumdem patrono damna passo. Si vero iumentum aut equus et mulus et mula damnum dederint et fuerint accusati solvat patronus Curie, de die grana decem et de nocte tarenum unum, et tantumdem patrono damna

(1) Anche oggi si dice nel Mezzogiorno difesa un terreno saldo in cui sia vietato il pascolo.

passo , aut emendet damnum ad electionem ipsius patroni damna passi.

XXI. *Capitulum de pena craparum et pecudum.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si capra aut pecus invenitur in damnis, solvat patronus Curie si fuerit accusatus pro qualibet crapa et pecude granum unum et tantumdem patrono damna passo, aut emendet damnum ad electionem patroni. In olivis vero tempore fructuum seu glandibus decem capre aut pecudes solvant olivas damnificantes penam prelibatam tam Curie quam patrono, et hoc intelligendum est in vineis et aliis possessionibus clausis et defensis. Patroni vero dictarum craparum et pecudum non audeant facere mandras in convicinio vinearum terre et casalium, sed distant à dictis vineis et unaquaque ipsarum per spatium duarum balistratarum à mense scilicet martij et per totum mensem octobris: et si quis contrafecerit incidat in penam superius distinctam, videlicet granum unum pro qualibet crapa sue massarie (1), et teneatur destruere mandram predictam; et si pernoctaverint in dicta mandra capre predicte, non teneantur ad penam, sed tantum teneantur destruere mandram.

XXII. *Capitulum quod mundicie proijciantur in locis debitis.* — Item statutum et ordinatum est per eandem

(1) Da massa, gregge; onde il capo della masseria è detto massaro.

Universitatem, quod cives dicte terre et Universitatis et casalium, tam mares quam femine, teneantur et debeant proijcere munditias, sorditia aut quicquid putridum aerem corrumpens terratia similiter et paleas seu cotem de stabulis (1) in locis consuetis et debitis proijcere debeant ut damnum non inferant hominibus dicte terre et casalium. Si quis vero alibi quam ubi consuetum est proijcere proijciat, solvat Curie penam vice qualibet granorum decem et nihilominus teneatur portare munditiam seu terram aut aliud ut supra ad loca consueta ubi antiquitus solitum est proijcere; et Curia possit in presenti capitulo inquirere et procedere ex officio suo et unicuique de Universitate liceat accusare, et maxime quando redduntur vie pubblice, ea tamen sit dicta prohijtiatio munditie et aliarum rerum ut supra quod non damnum dent neque impediantur vie publice. Sed eo modo ut consuetum est et quisque per vias publicas tam personaliter quam cum animalibus habile transire possint sine impedimento rerum prefatarum et proprietatis.

XXIII. *Capitulum de non turbandis aquis in fontibus earum.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis aut si qua lavaverit in fontibus publicis dicte terre et dictorum casalium pannos interiora aut aliquid aliud ex quo aqua corrumpatur aut aliqualiter, inficiatur ac etiam si sordes

(1) Letame stallatico.

aliquas intus proijciatur, solvat vice qualibet dicte Curie penam tareni unius, et licitum sit unicuique dicte Universitatis accusare, et teneatur sacramento accusantis, sic etiam Curie inquirere de se sine accusatore. Liceat tamen unicuique lavare in dictis fontibus fassaturos (1) parvulorum et non tamen alios pannos; itaque lavatio ipsa fiat a longe ab unoquoque fonte per spatium cannarum trium, ad hoc ut aqua non possit revertere ad fontem nec inficere aquam. Qui contrafecerit puniatur pena supradicta.

XXIV. *Capitulum qualiter puniantur qui incidunt arbores fructiferas.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis aut si qua inciderit arbores fructiferas et domesticas in totum aut in partem, solvat incisor Curie, si accusatus fuerit, tarenos duos et emendet damnum patrono aut tantumdem ipsi patrono, ad ipsius patroni electionem. Exteri vero solvant penam duplicatam tam Curie quam patrono.

XXV. *Capitulum de pena promictentium juvare aliquem et deinde deficiunt.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis promiserit alicui juvare et non observaverit tam cum persona quam cum animalibus, solvat conducenti pretium mercedis quam fuisset lucratus si juvasset juxta consuetudinem dicte terre et casalium et secundum

(1) Pannilini, fasce per avvolgere i bambini.

distinctiones temporum. Si autem conductor forte defecerit et ipse fuerit in culpa, solvat mercedem operario ac si eum juvasset, praeter si justa ac rationabilis causa impedierit alterutrum: et de hoc credatur sacramento conquerentis, et qui fuerit in culpa solvat Curie tantum quantum lucratur una die operarius, et habeatur consideratio qualitatis persone conquerentis et jurantis.

XXVI. *Capitulum quando animalia ducuntur per viam si inferunt damnum qualiter non tenentur ad penam.*— Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis duxerit animalia per viam et in illo ductu pars eorum declinaverit ad possessiones seu labores alicujus, et ductor animalium ipsorum statim accederit animalia ipsa ad expellendum a dictis possessionibus seu campis, nulla tamen mora interveniente sed absque temporis intervallo, ad penam aliquam non teneantur. Sed si ductor malitiose damnum dederit, teneatur ad penam vice qualibet tarenorum duorum et tantumdem patrono damna passo, aut damnum, ad ipsius patroni electionem.

XXVII. *Capitulum qualiter puniuntur qui movent lapides.* — Item statutum est et ordinatum per eandem Universitatem, quod si quis moverit lapidem et ex illo motu lapis ille damnificaverit aliquam possessionem aut aliquod animal, solvat Curie grana decem, et tantumdem patrono, aut damnum emendet; et hoc credatur sacramento damna passi considerata quali-

tate ipsius, hoc quando non fit malitiose, et taliter accidit; si autem malitiose puniatur pena legitima atque condigna.

XXVIII. *Capitulum de purgandis viis publicis.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod vicini conjuncti viis publicis teneantur et debeant purgare vias publicas ab infractibus sepium, palmitum et herbarum bis in anno, sed in prima septimana septembris et in prima septimana madij; et qui contrafecerit solvat Curie tarenum unum, et liceat unicuique accusare, et non solum ab infractibus vicini magis conjuncti teneantur providere et actare vias publicas de aqua infra quatuor dies postquam viderant vias devastatas et nimis fangosas nisi processerit ex maxima tempestate et ira Dei, quia tunc tenetur comuniter dicta Universitas providere incontinenti in aptandis viis publicis devastatis; et qui contrafecerit solvat Curie grana decem. Et qui relictis viis transiverit per possessiones alienas, invitis dominis, solvat penam Curie, si accusati fuerint, grana decem, et tantumdem patronis nisi transiverit casualiter per terram sterilem non laboratam neque vineatam non existente fructus accidentaliter, et tunc non teneatur ad aliquid, quia patronus terre nullum damnum gerit in transitu prefato non continuando ultra tres vices continue. In terris majesatis et non seminatis similiter transiens non teneatur ut supra.

XXIX. *Capitulum quomodo puniuntur qui devastatur publicum aut fontes.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis aut si qua dolose diffabricaverit, aut devastaverit seu leserit fontes aut quid publicum, et infra triduum non rehedificabit seu actabit aut in pristinum statum reduxerit, solvat Curie tarenum unum et teneatur rehedificare devastatum.

XXX. *Capitulum qualiter puniuntur qui frangunt limites.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis franserit limitem qui sit possessionis termitus (sic) amovendo citra aut ultra, penam statutam a jure quam consequi poterit quilibet jure ordinario coram judice competente teneatur solvere eidem Curie penam nomine agustale unum primo damno emendato damno passo.

XXXI. *Capitulum qualiter debeant presentare Curie animalia damna inferentia.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis animalia, ut supra scriptum est, capta in aliquibus damnis in rebus superius seu inferius predistinctis, patronus qui damnum passus erit, si voluerit ipsa accusare si ducit ea a damnis ad dictam terram seu casalia, teneatur et debeat ipsi Curie assignare illo die, nisi ex aliquo impedimento aut pro nimis distantia loci portare nequiverit, sit licitum mentionem bajulis casalium facere. Et si dicti bajuli dicta animalia retinere nequiverint, sit licitum patrono damna passo

animalia ipsa in se retinere usque ad alium diem et illo sequenti die dicta animalia Curie presentari, preter si patronus dictorum animalium satisfecerit patrono damna passo de damno habito a dictis animalibus, tunc stet in arbitrium damni passi si accusare voluerit an non. Et si voluerit dicta animalia Curie presentare, habeat tamen locum penitentie in animalibus presentatis infra duos dies à die accusationis in antea numerando. Et pro quolibet animali grosso solvatur pro desistentia seu penitentia granum unum, pro animalibus minutis, scilicet capris, pecudibus et porcis, solvatur ad rationem granorum sexdecim et denariis quatuor pro quolibet centenario, videlicet pro denario uno pro quolibet et nil aliud. Hoc adito quod si animalia bovina et bachina et alia animalia grossa reperiuntur prope rem damnificatam signanter segetes per spatium cannarum decem à longe cognitis vestigijs, seu alijs signis, aut similibus, quod teneantur animalia ipsa, si accusata fuerint ad penam et ad emendam damni, si et prout in capitulis eorum supra particulariter enarratur ac etiam ultra consideratis signis et aliis supradictis. Et quod nullus audeat aliqua animalia damna inferentia ad Curiam ducere ab alienis terris, nisi ea reperiantur in damnificatis, nec ea sine mandato seu requisitione illa die, et hora facta per passum damnum, quisque Curie serviens seu alter ex parte illius damnum passi vadat ducenda animalia ipsa, aliter accusa non habeat locum.

XXXII. *Capitulum qualiter puniuntur hij qui imponunt ignem.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis imposuit ignem in stipulis aut in aliis possessionibus, si non fuerint stagliata (1), et ignis ultra progressus damnum dederit in possessiones, emendet damnum et solvat Curie tarenum unum, et eandem penam etiam solvat, emendato damno, si facta est stagliata, et ignem imposuerit in, die quando ventus efficitur. À die vero quindecim Augusti in antea non teneatur ad penam, sed damnum tantum emendet in possessiones ignem ut supra. Nihilominus nullus audeat imponere ignem alibi usque ad dictum diem quintodecimum Augusti, aliter incidat in penam predictam.

XXXIII. *Capitulum de iis qui portant victualia ab aeris non terragiata.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod nemo, seminans terram alienam, tritis victualibus in aera provenientibus ex eadem terra, a dicta area ubi erant dicta victualia triturata, et purificata de predictis victualibus aliquam ferant quantitatem, donec victualia per patronum terre, aut ejus nuntium fuerint mensurata et terragiata; et qui contrafecerit solvat Curie penam tarenorum trium et patrono terre terragium dupplicatum. Si vero seminans requisiverit patronum dicte terre, aut ejus procuratorem, ut in tali die vadat ad dictam terram

(1) Voce dialett. per isolare, cioè fare nei campi di ristoppie le zone di ricingimento prima di appiccarvi il fuoco.

seu aream pro predictis victualibus mensurandis et terragiandis, in predicto territorio non accesserit, sit licitum tunc agricole partem seu terragium quo voluerit asportare seu in area remictere, dummodo probetur dicta requisitio et remissio terragij ; et tunc seminans ad aliquam penam non teneatur.

XXXIV. *Capitulum quomodo intelligendum est illud verbum si inventus fuerit in damnis.* — Item licet in predictis capitulis ponatur verbum illud, si quis inventus fuerit, tamen si non fuerit inventus per patronum et probetur, ut supra dictum est, per testes cum sacramento, habita qualitate et consideratione negotij, quod nihilominus teneatur ad penam in predictis capitulis contentam.

XXXV. *Capitulum quod linum inbueatur in locis statutis et solitis, et de potatione animalium.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod nullus tam civis quam exterus in dicta terra et casalibus audeat nec presumat bunare (1) linum nisi in fluminibus et vallonis ubi antiquitus solitum est bunare, et non in illis aquis ubi consuetum est animalia continuo bibere, ad hoc ut animalia ipsa non inficiantur ex illis aquis putridis; et qui contrafecerit post primam requisitionem per aliquem sibi factam, incidat in penam unius agustalis, applicandam Curie, et emendet damnum pa-

(1) Voce corrotta per bagnare.

trono animalium si ex illis aquis putridis damnum patiatur.

XXXVI. *Capitulum quod non ignis neque porci ponantur in areis.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod nullus ignem imponat in areis, ubi est palea, per totum mensem Augusti et similiter porci ; et qui contrafecerit solvat Curie tarenos tres, exteri vero penam duplicatam.

XXXVII. *Capitulum quando animalia non tenentur ad penam in areis existentibus ibidem victualibus.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem , quod animalia accedentia ad areas proiectatis granis causa triturandi seu purificandi , purificatis victualibus non tenentur ad penam , nec ad emendam damni , quia aree debent custodiri per patronos et damnum quod quis sua culpa sentit sibi debet imputari.

XXXVIII. *Capitulum qualiter puniuntur qui devastant muros terre.* — Item statutum et ordinatum est per Universitatem eandem, quod quisque leserit seu devastaverit muros terre aut foramina unde aqua fluit, solvat penam unius agustalis, dividendam pro medietate Curie et pro medietate Universitati nec non et emendet damnum.

XXXIX. *Capitulum qualiter puniuntur qui occupant viam publicam ac devastant.* — Item statutum et ordinatum et ordi-

natum est per eandem Universitatem, quod si quis devastaverit, leserit, aut occupaverit viam publicam, solvat Curie penam a jure statutam, dividendam pro medietate offitiali et pro medietate Universitati predicte, que medietas suppleatur in reactandis viis publicis. Et quod offitialis teneatur singulis mensibus, precise ex suo officio, revideri facere vias publicas tam extra terram et casalia, quam intus, et maximum si leduntur ex munditijs terris aut aliis anfractibus, et sine accusatore procedat; tamen teneatur ledens easdem vias ad penam in precedentibus capitulis de purgandis viis et munditiis contentas. Nihilominus faciat incontinenti elevare munditiam, seu terram et impedimentum quodque ex vijs predictis.

XL. *Capitulum illorum qui non recipiunt aquam solitam et consuetam qualiter puniuntur.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod quilibet recipiat aquam per loca solita et consueta, et si quis contrafecerit solvat Curie penam videlicet tarenum unum, et emendet damnum passum si dicta aqua damnum dederit; et hoc capitulum intelligatur tam intus dictam terram et casalia quam extra.

XLI. *Capitulum quod nullus carceretur, qui dare potest fidejussoriam cautionem.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod nullus homo seu femina accusatus, denuntiatus aut diffamatus de

quocumque crimine, preter de crimine lese majestatis, paratus dare fidejussoriam cautionem, non possit nec debeat carcerari, nec etiam detineri per Curiam. Sed veniat liberandus sub fidejussoria cautione nisi fuerit in crimine detentus aut alia levis et suspecta persona, et tunc non habeat locum fidejussio donec et quousque de delicto Curie constiterit. Postquam autem Curie de delicto constiterit, per semiplenam informationem et probationem cessatus locus fidejussionis ut supra.

XLII. *Capitulum de carceribus et solutione carceris.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod unusquisque offitialis dicte terre Cilenti habeat et habere debeat omnino carcer deputatus; ita quod unusquisque carcerandus pro delicto civili ob defectum fidejussionis non invente, si carceratus pernoctaverit in dicto carcere solvat Curie pro dicto carcere seu portello grana duos pro toto tempore quo steterit. Si non pernoctaverit nihil solvat, et pro causis civilibus non carceretur in castro, sed tantummodo in carcere predicto, et si vero fuerit carcerandus ex defectu criminalium causarum in castro et in eo pernoctaverit, solvat tantum pro toto tempore quo steterit pro dicto carcere grana decem, et si vero non pernoctaverit nihil solvat, sed tantum de portello grana duos. Et similiter offitiales ordinati et ordinandi dicte terre Cilenti habeant suis sumptibus domum et alia necessaria pro eorum victu propriis pecuniis emant, cum dicta

Universitas sit exempta et non teneatur dare dicta Universitas offitiali nisi tantummodo debitam obedientiam, et omne mandatum factum et fiendum per predictos officiales et capitaneum contra tenorem presentis capituli sit ipso jure nullum, et quod sine salario non possit aliquem compellere ad sibi serviendum.

XLIII. *Capitulum quod singulis annis per Universitatem eligantur magistri rationales pro utilitate rei publice et ecclesiarum.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod singulis annis eligantur duo aut plures magistri rationales cives idonei qui habeant potestatem videndi ratiocinia dicte Universitatis a quibuscumque administrantibus jura et bona dicte Universitatis; ita quod in fine uniuscuiusque anni, sint ratiocinia dicte Universitatis discussa et diligenter visa per magistros rationales predictos. Et similiter creentur per Universitatem terre et casalium magistri rationales ad videndum jura et bona ecclesiarum particularium ad arbitrium uniuscujusque casalis pro ecclesia sua tantum particulariter, ad hoc ut tam Universitas quam ecclesie non patiantur detrimentum.

XLIV. *Capitulum qualiter ultra tres dies non poterint incusare nec denuntiari in causis criminalibus et civilibus et capitulis supradictis et infrascriptis.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod si quis seu si qua intenderit aliquem ac-

cusare seu denuntiare aut aliquam, quod infra dies tres liceat accusare seu denuntiare, a die delicti commissi in antea numerandos, et sic etiam animalia damna inferentia, ultra vero non audiatur accusans seu denuntians, hoc est a tempore sue scientie in antea computando. De qua scientia credatur suo sacramento preter et excepto si quando alicui competeret accusare seu denuntiare homines seu animalia, de quibus causis criminalibus ut supra promissum fuerit per delinquentem aut patronum animalium et pattizati fuerint de damno satisfacere in certo tempore seu termino, et deinde deceptus fuerit, quod liceat eidem decepto et conquerenti denuntiare seu accusare Curie infra dies tres a die deceptionis, seu non observationis facte inantea numerando, non obstantibus dictis primis tribus diebus elapsis, et de hac deceptione, sive non observatione facta credatur sacramento decepti cum probatione prime cause, aut sacramento, ut in prefatis capitulis continetur, hoc est de promissione decepta usque ad summam tarenorum duorum, aut ultra, considerata qualitate persone. Et si probet per unum testem credatur cum suo sacramento pro tota quantitate promissa, et quod quisque accusans seu denuntians teneatur probare seu probari facere contra accusatos seu denuntiatos, et si vero non probaverit incidat in penam talionis usque ad summam tantum agustalis unius tam in civili quam in criminali aut minus ut causa designabitur de qua accusatus et denuntiatus fuerit: excepto si accusatus et denuntiatus non pro-

bata causa calumniose ad injuriam revocabitur, et tunc sit licitum ei aut libellare, aut Curie remictere ut juris fuerit, pro eo quod sibi placitum erit, consideratis causis predictis.

XLV. *Capitulum quod curia non procedat ex officio in predictis, nisi prout in capitulis declaratis continetur.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod contra delinquentes in predictis capitulis aut eorum singulis procedi non possit sine accusatore vel denuntiatore, preter in aliquibus capitulis positis et declaratis, in quibus clarius continetur quod officiales ex officio suo procedant, in quibus officialis teneatur precise inquirere et procedere secundum quod in unoquoque ipsorum capitulorum continetur.

XLVI. *Capitulum quod predicta capitula possint modificari, in eis adjungi et diminui singulis annis.* — Item statutum et ordinatum est per eandem Universitatem, quod liceat et licitum sit eidem Universitati capitula predicta singulis annis, dum predicte Universitati placuerit, modificare et ab eis et ab unoquoque ipsorum removere ac eis et unicuique eorumdem addere et adjungere pro arbitrio et voluntate Universitatis predicte, tam per dictam Universitatem eorumque heredes et successores, quam per homines in predictis locis spetialiter deputandos. Que capitula, seu eorum copia facta collatione, poterunt Curie presentari quomodocumque et qualitercumque per sin-

dicos seu electos dicte Universitatis Cilenti, pro qua presentatione non teneatur aliquid solvere.

———

Die XXVI mensis Junij V Indictione M°CCCC.° octogesimo septimo. Visis et lectis hujusmodi capitulis in banca Regie Camere Summarie coram dominis ipsius, fuit per eandem provisum et decretum, quod dicta capitula serventur inter ipsos cives in dicta civitate seu terra Cilenti juxta ipsorum seriem continentiam atque tenorem. Datum in eadem Camera die et anni ut supra. Nos igitur hujusmodi nostrorum subditorum supplicationibus benigne annuentes, ac volentes cum eisdem Universitati et hominibus dicte terre Cilenti ejusque casalium pertinentiarum et districtus, propter ipsorum observantiam et fidelitatem erga nos et statum nostrum, propter quod in majoribus à nobis exauditionibus gratiam rationabiliter promerentur, benigne et gratiose agere. Tenore presentium de certa nostra scientia, ac deliberate, jamdictas omnes gratias, jurisdictiones, et franchitias, privilegia et literas eisdem concessas et confirmatas per serenissimos hujus Regni principes predecessores nostros et signanter per serenissimum quondam Ferdinandum Regem genitorem et Dominum nostrum colendissimum memorie celebris: Nec non supra dicta et inserta Capitula, que ad publicum et universale commodum benefitium et benevivendum ipsorum populorum statuta olim sunt et or-

dinata per Universitatem eandem, si et prout Universitas et homines ipsius Terre Cilenti et casalium ejus hactenus in possessione et observantia ipsorum et uniuscuiusque ipsorum fuerunt, et in presentiarum existunt juxta continentiam et tenorem ipsorum capitulorum, privilegiorum, gratiarum et literarum, ipsaque privilegia, capitula, literas et gratias ratas gerentes et firmas ac rata gerentes et firma confirmamus, ratificamus, acceptamus et approbamus, ac illis confirmationis nostre robur adijcimus. Volentes et declaraates expresse horum serie de dicta certa nostra scientia quod tam dicte gratie, jurisdictiones et franchitie, privilegia et lictere, ut supra, eidem Universitati et hominibus concesse: Nec non dicta inserta capitula, quod presens nostrum confirmationis privilegium, sint eisdem Universitati et hominibus Cilenti casalium et districtus ei, juxta ipsorum continentiam et tenorem semper stabiles, realiter valide et firme, atque valida et firma, et in judicio et extra obtineant roboris firmitatem, ac in favorem utile et commodum ipsorum interpretentur, nullam diminutionem aut dubietatis involucrum quomodolibet pertimescant, sed omnimodam obtineant roboris firmitatem: Illustrissimo propterea et carissimo primogenito et Vicario nostro generali Dom. Ferdinando Duci Calabrie premissa significantes. Mandamus expresse per has easdem Ill. hujus Regni magno Camerario, ejusque locumtenenti presidentibus et rationalibus Camere nostre Summarie, Viceregibus, Justiciariis, Thesaurarijs, Perceptoribus, Commis-

sariis, locatenentibus, nostris magistris generalibus et officialibus aliis et subditis nostris quibuscumque quavis auctoritate et potestate fungentibus, tam presentibus quam futuris ad quos aut quem presentes pervenerint et spectabit quatenus forma presentium per eos ostensa, illam omniaque et singula in presentibus contenta dicte Universitati et hominibus Terre Cilenti et eius casalium et pertinentiarum et singulis eorumdem teneant firmiter et observent, tenerique et observari faciant atque mandent, et contrarium non faciant pro quanto dictus Illustrissimus Dux primogenitus noster nobis morem gerere cupit; ceteri vero predicti officiales nostri gratiam nostram caram habent, et penam ducatorum mille cupiunt evitare. In quorum fidem presentes fieri fecimus magno paterno sigillo (cum nostrum nondum sit expeditum) in pendenti munitas. — Datum in Castello nostro novo Neapoli per Magnificum virum Juris utriusque Doctorem et Consiliarium nostrum dilectum Andream Mariconda locumtenentem, Ill. viri Honorati de Aragonia Caietani Fundorum Comitis ac Trajectis Ducis hujus Regni Logothete et prothonotarij Collateralis Consiliarij fidelis nostri dilectissimi. — Die sexto Mensis Maij M°CCCC°LXXXXquarto Regnorum nostrorum anno primo — Rex Alfonsus.

Dominus Rex mandavit mihi. Io: Pontano, etc.

Registrata in Cancellaria penes Cameram, in Reg. 1° fol. 2.°

APPENDICE

Addizioni del principe Ferdinando Sanseverino nel 1531.

Dominus Ferdinandus Sanseverinus Princeps Salerni, Dux Villeformosae, et Dominus Terrae Ebuli etc. Universis et singulis presentium series inspecturis, tam praesentibus, quam futuris etc. Decet enim nos Princeps subditis suis fidelibus ea, que per eosdem legitime tenentur et possidentur, et in eorum commodum et utilitatem faciunt, tum ut beneficum nostrum animum ostendamus, tum ut subditos ipsos incitemus ad obsequia prontiores, libenti animo confirmare et quatenus opus est de novo concedere. Sane pro parte fidelium nostrorum dilectorum Universitatis et hominum terrae nostre et Baroniae Cilenti fuit nobis reverenter expositum et humiliter supplicatum, ut cum Universitas et homines ipsius terrae et Baroniae habuerint, tenuerint et possideant nonnullas gratias et franchitias, privilegia et literas et iurisdictiones eidem concessas et confirmatas per serenissimos huius Regni Reges et illustrissimos praedecessores nostros, et signanter per serenissimum quondam Alphonsum secundum huius Regni Regem. Nec non capitula quaedam, quae ad publicum et universale commodum et beneficium et benevivendum ipsorum populorum statuta olim sint et ordinata per Universitatem et homines ipsius, sintque in posses-

sione et observantia ipsorum. Eam ob rem eisdem Universitati et hominibus Baroniae Cilenti iam dictas omnes gratias, iurisdictiones et franchitias, privilegia et literas, ut supra aliis concessas et confirmatas per dictos praedecessores nostros, ipsorumque manu et sigillo impressum et cum omni qua decet solemnitate roboratas, ipsasque eadem confirmare et quatenus opus est de novo concedere dignaremur. Ipsorum autem Capitulorum talis est tenor.

Seguono i capitoli dello statuto dianzi riportati sino al n.° 46; indi continua:

I. Demum vero pro parte ipsius Universitatis nostrae Baroniae Cilenti etiam supplicatum fuit, ut infrascriptas quoque supplicationes et capitula confirmare, et quatenus opus est de novo concedere benignius dignaremur: quorum tenor talis est.

Li Sindici etc. — Placet si et quatenus in possessione fuerint, et in praesentiarum existunt quoad praecedentia capitula.

Li Sindici, electi, Università et huomini della Baronia del Cilento, schiavi et fedeli vassalli del illustrissimo signor Principe de Salerno, supplicando a quello se degni confirmarle tutti privilegi, immunità, prerogative et consuetudine, scritte et non scritte, si et quatenus per l' illustri Prencipi recolendarum memoriarum, antepassati de sua Segnoria ill.ma et altri, loro sono stati confirmati et concessi; et a tali l' Officiali de V. S. ill.ma non possano opponere

che detta Università et huomini d' essa non è in possessione, seu quasi, de detti privilegi, franchitie et immunità et prerogative: ma che tutti Officiali presenti et successive futuri habiano ad unguem observare decti privilegi, franchitie, immunità et prerogative ut supra. — Placet si et quatenus in possessione, seu quasi, fuerint, et in praesentiarum existunt.

II. *Quod officiales exerceant per annum et caveant idonee et pareant syndicatui.* — Item supplicano V. S. ill.ma si degni concedere a detta Università che li Viceprencipi, Assessori et Capitanei si poneno per quella in detta Baronia del Cilento, che habbiano per un anno solum administrare loro offici, et non più, sin come loro è stato continuamente osservato per li Signori quondam et per V. S. ill.ma, come ad altre terre de quella et magior parte è stato concesso: quale anno fenito habiano a stare a syndicato et dare idonee fideiussioni. — Placet ill.mo Domino Principi. Verum quoad fideiussionem, si illam dederint in cancellaria sufficit.

III. *Ut emolumenta sententiarum criminalium sint assessorum et non officialium in capite.* — Item perchè li Viciprincipi officiali in capite s' hando usurpato pigliarnosi la mità dell' emolumenti perveneno per le sentenze assolutorie in causis criminalibus non senza interesse dell' inquisiti et d' essa Università: atteso l' assessori vedendono havere solo la mità de decti

emolumenti et loro supportano il peso et fatica delli processi, detratiano l'inquisiti, et quello che non pondo avere per directo se forzano per detratio haverlo per indirecto et obliquo, supplicano quella se degni concedere che decti Viceprencipi non habiano a pigliare cosa alcuna de decti emolumenti, ita che siano in totum et sine diminutione aliqua dell' assessori. — Placet iusta novam provisionem emanatam per dictum Dominum Principem.

IV. *De salario officialium in sententiis obsolutoriis criminalibus et civilibus.* — Item perchè l'Officiali in detta Baronia in causis criminalibus nell' absolutione soleno excedere in pigliarono et farono pigliare dell'emolumenti di dette absolutorie senza esserce meta alcuna stabilita, et così nelle cause civili, quella supplicano si degni concedere a detta Università che l' Officiali non possano pigliare excepto un docato d'absolutoria, dove è sentenza deffenitiva in causis criminalibus, sin come V. S. ill.ma ha concesso a molte altre terre di quella, et signanter in Basilicata. — Placet quod servetur nova provisio ordinata in toto Stato.

V. *De salario assessoribus solvendo.*—Item perchè l'assessori nelle cause tanto civili, come criminali, in ogni minimo incidente soleno interponere decreto, senza ch' habiano bisogno sopra d' essi studiare e pigliar fatica, e se pigliano due carlini per ciascheduno decreto, supplicano quella se degni concedere

che detti Assessori non habiano a pigliare emolumenti in cosa alcuna de decti decreti, sed satis sint contenti eorum provisionibus, overo si l' habiano a pigliare dove notorie appare ch' in detti incidenti ge bisogna studio et fatica per possersi resolvere o terminare, sincome a molte altre terre quella ha concesso. — Placet.

VI. *De salario non solvendo Assessoribus pro liberatione fideiussoria.* — Item perchè detta Università ab antiquo è stata in possessione che l'Assessori non debiano pigliar cosa alcuna, nè emolumento alcuno per li decreti s' interponeno da loro supra liberationi fideiussoriae cautionis, quella supplicano se degni confirmarlo et quatenus opus est de novo concederlo. — Placet quod servetur dicta nova provisio.

VII. *De poena dupli sublata in obligatione.* — Item perchè in detta Università g' è povertà grandissima, et per loro bisogni molte fiate s' obligano penes acta Curiae ad poenam dupli, supplicano quella si degni concedere che l' Officiali et erarii non possano componere et exigere excepto tre tari per onsa, secondo s' esige per pena d' istrumento presentato secundum formam ritus. — Placet.

VIII. *De dilatione concedenda debitoribus, contra quos fuit instrumentum liquidatum.* — Item per la povertà sopradetta più fiate sono costretti li debitori et contro de loro presentati instrumenti secundum formam

ritus, supplicano quella si degni concedere che quelli contro li quali detti istrumenti sono presentati, elapso ultimo perentorio, habiano tre dì de tempo concordar lo creditore, et si concordaverint non siano tenuti a pena alcuna et per ragione de tre tarì per onsa. — Placet quod servetur quod hactenus consuevit.

IX. *De solutione facienda pro poenitentia querelae a relegatione infra.* — Item perchè detta Università tiene privilegio de non possersi procedere contra denuntiatum vel accusatum si pars accusans vel denuntians concordaverit et se poenituerit, pro qua poenitentia in criminalibus debent solvi caroleni duo. Et essendo c' antiquamente non era solito de pagare excepto pro delicto criminale o relegatione supra, supplicano V. S. Ill.ma si degni quatenus opus est de novo concedere che detta penitenza de due carlini non s' habbi da pagare nisi in criminalibus a relegatione supra. — Ill.mus dominus Princeps non contentatur quod in poena relegationis et ab ea supra sit locus poenitentiae. In aliis servetur consuetudo et quod pro poenitentia non solvatur ultra tarenum unum.

X. *De causis summariis et modo procedendi in eis.* — Item detta Università et huomini de quella supplicano a V. S. Ill.ma voglia commettere all' Officiali de detta Baronia ch' in omnibus causis a triginta carolenis infra si debia procedere ex non scripto, et

in dette cause non debia intervenire procuratore, ma che l' officiale, cognita veritate, debia determinare dette cause sine dispendio et iudiciorum anfractu. — Placet, non tamen impediatur quominus procurator calumniosus interveniat, et sola facti veritate procedatur.

XI. *De dilatione concedenda pro solutione pecuniarum Curiae debitarum.* — Item perchè alcuni poveri huomini di detta Baronia per loro povertà lor sono accusati oblighi, instrumenti, inquisiti d'alcuni delicti, et accusate lor bestiame, et dopo veneno a compositione con la Corte, et l' officiali non le fando partire che prima non paghino loro provento. Immo alcuna fiata le poneno carcerati, adeo che loro è necessario vendere lor beni et robbe a vil prezzo. Supplicano quella si degni concedere che dopo fatta tal composittione ex quacumque causa ad minus habiano tempo un mese a pagare al Erario, acciochè con più commodità et manco interesse possino vendere lor robbe. — Placet quod habeant terminum ad solvendum dierum decem, ita tamen quod suspecti de fuga idonee caveant.

XII. *De retentione ponderum et mensurarum in locis publicis et necessariis.* — Item perchè in detta Baronia del Cilento sono più et diversi pesi et bilancie ordinati in più et diversi et varii modi, adeo che li poveri de decta Università ne veneno ad essere gravati. Però detta Università supplica quella si degni

concedere che detta Università et huomini d'essa habiano da ordinare balanse et pesi iusti et quelli ponere tanto nel mercato de Sancta Maria delli Martiri, quanto nel mercato del Cilento, che si fa nel mese d'Augusto, et in ogni altro luoco e casale de detta Baronia, dove piacerà ad essa Università e suoi electi e sindico, secondo lo bisogno lo ricercarà: in li quali pesi e bilance s'habiano da pesare tutte le sete, acciochè nessuna persona sia indebitamente agravata et fraudata nel peso: Et questo sotto pena de sei scuti, vice qualibet se controvenerà, da pagarsi per lo venditore o comperatore: qual pena s'habia da applicare la mità alla Corte e la mità a detta Università. — Placet Ill.mo Principi cum interventu Viceprincipis qui pro tempore fuerit.

XIII. *De exactione fiscalium*. Item perchè li Commissari deputati da parte de V. S. Ill.ma ad esigere li pagamenti fiscali alcuna volta fando correrie et executioni nelli beni del' huomini contro la forma del capitulo del Regno, per tanto supplicano quella se degni commectere a tutti commissarii sopradecti presenti et futuri che non voglino fare decte correrie et executioni nelli detti beni de citadini, ma procedere in altra executione personale et reale. — Placet quod servetur id quod servant Regii Commissarii in fiscalibus functionibus.

XIV. *De rebus fundacatis*.—Item supplicano a V. S. Ill.ma si degni confirmare a decta Università et huo-

mini d' essa, et quatenus opus est de novo concedere che dopo d' essi o alcuno de loro sarà una volta fundicato ferro o azzaro et de quello pagato terziaria; che dopo liberamente possano vendere a loro arbitrio et volontà, impune et senza pagare altra terziaria alli fondechieri, sin come antiquamente a detta Università è stato concesso per li signori antepassati. — Placet quod servetur antiquitas in vendendis in eadem Baronia, ubi per prius solverint tertiariam.

XV. *De prohibitione famulorum Curiae et de salario eorum.* — Item supplica a V. S. Ill.ma quella si degni confirmare et quatenus opus est de novo concedere a detta Università che nullo officiale in decta Baronia possa tenere famegli, quali siano citadini o habitanti de decta Baronia del Cilento. Et più che li famegli de detti officiali non possano dimandare per loro salario per l'esecuttioni et pegnorationi reali seu personali, excepto vel modo infrascripto, videl.: Che quando pigliano alcuno de persona per delicti criminali nelli casali infrascripti, videl.: nelli casali della Marina, Homegniano, sancta Lucia al Monte et Cicerale habiano grana 5, da dividere tra loro in qualsivoglia modo se siano. Nelli casali videl: l'Oriana, Torchiara, Copersito, Rotigene, Lustra, la Valle, Santo Mango, Sessa, Casegliano, Vatolla, Cancella, et Matonti habiano la mità del salario da dividere; et per cose civili et contumacie, pro quolibet pignorando, habiano uno grano, tanto per causa civile,

quanto per contumacia civile et criminale pro qualibet executione personali, sin come a detta Università per li Signori quondam è stato concesso. — Placet quod salaria ordinentur iuxta taxationem fiendam cum consilio assessoris, et in reliquis consuetudo servetur.

XVI. *De functionibus fiscalibus.* — Item supplicano a V. S. Ill.ma quella si degni confirmare et quatenus opus est de novo concedere a detta Università et huomini d' essa, che nullo Officiale et Viceprincipe de detta Baronia non possa, nè presuma exigere, nè extorquere de inobedientiis vel contumaciis concernentibus fiscales funtiones, praeterquam ab illis qui temere fuerint desistentes et renitentes in solutione dictarum functionum fiscalium. Et quod famuli et servitores dictorum Officialium non valeant nec possint aliquid extorquere nec exigere pro eorum pignorationibus dictarum fiscalium funtionum. Imo quod tam ipsi officiales, quam eorum famuli teneantur et debeant omni cura et diligentia non solventes cogere, depignorari et quoquo modo compellere ad solvendum nulla (propter ea exacta pignoratione) soluta. Et tanto detti Officiali, quanto altri Commissarii depotandi sopra ciò e loro famegli siano tenuti et debiano osservare il presente capitolo, sin come ab antiquo a detta Università è stato concesso. — Placet quod servetur Regni statuta et consuetudo hactenus osservata.

XVII. *De solutione facienda pro animalibus incusatis et Curiae productis.* — Item supplicano V. S. Ill.ma si

degni confirmare, et quatenus opus est de novo concedere, a detta Università et huomini di quella che si l' animali bovini o baccini serando accusati, incarcerati nello Castello, o carcere privato, e non ge pernoctarando, non siano tenuti pagare cosa alcuna; sin antem ge pernoctarando, tam bos, bacca, equus et mula, solvat patronus pro quolibet granum unum: pro sumerio granum medium: pro animalibus vero minutis grana decem pro centenario, sin come antiquamente è stato concesso dalli signori antepassati. — Placet.

XVIII. *Quod actorum magister sit annalis et pareat syndicatui.* — Item se supplica a quella si degni confirmare, et quatenus opus est de novo concedere, che li Mastrodatti, tanto cittadini, quanto exteri, quali esercitano detto officio in detta Baronia non possano exercitare excepto per un anno e non più. Et fenito detto anno habbiano da stare a sindicato e rendere ragione de loro administratione, sincome dalli Signori quondam è stato concesso. — Placet quod stent syndicatui, et singulis annis, et qui repertus fuerit culpabilis sequenti anno non admictatur.

Joancola de Vicariis. El Principe de Salerno.

Expedita fuerunt huiusmodi Capitula per Illustrissimum Dominum Principem Salerni Ducem Villeformosae etc. Salerni decimosexto Novembris MDXXXI.

Dominus Princeps mandavit mihi Hieronymo Accomando prosecretario. In Privilegiorum primo fol. 173.

L' "ODIUM HUMANI GENERIS„ DEI CRISTIANI
IN TACITO

NOTA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

ALESSANDRO CHIAPPELLI

Poichè un famoso romanzo russo richiamò le menti dei suoi innumerevoli lettori al periodo della persecuzione Neroniana contro i Cristiani in Roma, anche in Italia non mancò chi recentemente, dopo tanti stranieri, si accingesse all' investigazione critica di quell' evento memorando. Dopo il senatore Negri e il prof. Carlo Pascal di Milano, lo storico prof. Achille Coen in vari numeri della rivista *Atene e Roma* (1) si propose di dibattere e di combattere l' opinione, di cui, non primo ma più audace degli altri, era stato sostenitore il Pascal (2), secondo la quale alcuni dei

(1) G. Negri in *Rivista d'Italia* 1900; C. Pascal *L'incendio di Roma e i Primi Cristiani*, 2ª ed., Torino 1900; Coen in *Atene e Roma*, n. sett.-ott. 1900.

(2) Mi sia lecito riferirmi anche al cenno datone da me nel mio scritto *Le idee millenarie dei Cristiani* (Disc. inaug. della R. Università), 1888. Anche l' Arnold, *Die neron. Christenverfolgung* 1888 aveva sostenuto che i cristiani dovettero essere implicati parzialmente nell' incendio.

Cristiani in Roma, i più fanatici ed apocalittici, sarebbero stati dei veri incendiari, e coll'opera loro avrebbero coinvolta nell' accusa e nella persecuzione Neroniana gran parte della comunità cristiana di Roma, incolpevole del nefando delitto. Non è proposito mio qui l' indugiarmi in tale questione, sulla quale spero di avere altra occasione di dire il mio modesto avviso (1). Ma ad aprirmi la via, mi giova qui fermare intanto l' attenzione dei colleghi sopra un punto del dibattito critico, che potrebbe per avventura sembrar secondario, ed è invece di gran momento per mettere nei suoi veri termini la controversa questione.

Nel famoso passo degli Annali (XV, 44) Tacito, come è noto, a proposito di questo processo somma-

(1) Che i Cristiani fossero realmente autori dell'incendio, o che anche se ne confessassero colpevoli, è reso inverosimile (come aveva già notato anche il Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 2ª ed. 1892 p. 460), dal fatto che l'imperatore, secondo Tacito, and. in cerca di rei. Il senso del verbo *subdidit* è qui determinato manifestamente dallo scopo propostosi dall'Imperatore di stornare dal suo capo l'accusa che circolava nel popolo (*ergo abolendo rumori*), e dalle parole seguenti *haud perinde in crimine incendii*, le quali escludono che la prova riescisse, come anche che una confessione di reità avesse potuto aver luogo. Quet' ultima ipotesi è del resto inconciliabile colla crescente convinzione popolare che i Cristiani fossero innocenti, e venissero sacrificati ad un solo, della quale poco dopo parla Tacito. Cf. quello che contro l' Arnold dice giustamente il Ramsay *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*. 3 ed. London 1894 p. 238.

rio esercitato da Nerone contro i Cristiani, s'esprime in questi termini: « primum correpti qui fatebantur (sc. se esse Christianos), deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii quam odio generis humani convicti sunt ». Preme subito notare che il Coen, e secondo me, con piena ragione, attenendosi alla autorità del codice Mediceo-Laurenziano, in luogo della volgata e tradizionale lezione « Convicti sunt », legge, col Boissier e con altri, « coniuncti sunt ». E poichè sua cura principale è di scagionare i Cristiani dall'addebito che vien loro mosso anche da una critica nuova, d'essere stati realmente colpevoli dell'incendio di Roma, così gli giova sostenere che il genitivo *generis humani* deve intendersi come un genitivo di soggetto o possessivo; di guisa che l'*odium generis humani* non significherebbe l'odio dei Cristiani per il genere umano, come dai più s'è creduto, bensì l'odio di questo per i Cristiani. Tanto più che l'interpretazione dirò tradizionale, nel senso di un genitivo obiettivo, gli pare principalmente dipendere dalla errata lezione *convicti sunt*. Sostituita ora la più autentica *coniuncti sunt*, viene a rendersi, nel parer suo, più probabile che si tratti dell'odio che si aveva per i Cristiani, sia che *genus humanum* significhi la specie umana, o, come par più credibile, gli abitanti dell'impero, secondo l'uso consueto di questo termine in Tacito ed in altri scrittori (1). Ma il Coen stesso onestamente riconosce poco dopo che

(1) Ramsay, Op. cit. p. 236.

« se per odium humani generis (son sue parole), si ha da intendere l'odio cristiani contro il genere umano, il senso generale del discorso rimane all'incirca il medesimo, così colla lezione *convicti*, come colla lezione *coniuncti*.... poichè colla seconda è questo; « furono congiunti (ai primi arrestati, *primum correpti*) non tanto nell'imputazione d'incendio, quanto in quella d'odiare ecc. ». Invece l'interpretazione sostenuta dal Coen e da pochi altri, mal s'acconcia, io credo, e coll'una e coll'altra lezione. Poichè, per limitarci alla lezione più accettabile *coniuncti*, qual senso avrebbe, in questa forma di composizione comparativa, il dire che i Cristiani furono condannati non tanto per l'imputazione dell'incendio, quanto per l'odio che si nutriva contro di essi, non è, certo, agevole il dire. La corrispondenza dei due membri della comparazione richiede che si parli di un secondo crimine o colpa che determinò la condanna: la qual colpa era appunto quell'*odium humani generis* (Tacito ha *odium Neronis* per indicare l'odiato Nerone), nutrito dai Cristiani, che poteva farli credere capaci dell'atto incendiario. E per quanto sia nota la enfasi di Tacito e l'inclinazione sua ad ingrandire le proporzioni degli eventi, pure è anche difficile credere ch'egli parlasse di un odio universale contro una comunità ancor piccola e mal nota alla età neroniana.

Ma il vero è che noi possiamo positivamente e sicuramente dimostrare che cosa fosse questo « odium humani generis » che si attribuiva ai Cristiani. Certo

a noi, poichè tanto secol vi corse sopra, pare inconcepibile che si potesse addebitare di odio umano una società la quale portava nel mondo la *charitas generis humani* e la luce del sentimento di una nuova giustizia sociale. Nè fa quindi meraviglia il vedere che i più autorevoli storici si sieno fermati più sull'uno o sull'altro aspetto di questa avversione che le apparenze facevano credere vivace nella giovine comunità cristiana contro la società e la vita in mezzo a cui si trovava, specialmente in Roma: che, ad esempio, l'Holtzmann e lo Zeller (1) insistano sul difetto assoluto nei Cristiani d'ogni educazione e cultura umana e politica »; che lo storico Schiller (2) invece richiami la intolleranza dei Cristiani contro ogni altra *religio licita* in Roma, ed altri come l'Arnold (3), la loro resistenza, in principio se non nel fatto, contro l'autorità politica costituita e contro l'Impero, e il loro appartenere ad una società reputata pericolosa per lo Stato. Tutto questo trova conferma ed esplicazione nel chiamare che precedentemente fa Tacito i Cristiani « per flagitia invisos », e poi « sontes et novissima meritos » e nel designare la loro fede come « exitiabilis superstitio », a quel modo che pur faceva il contemporaneo Plinio e non dissimilmente

(1) Holtzmann, *Nero und die Christen* in Histor. Zeitschrift, 1879 Zeller Vorträge und Abhandlungen II, 159, e più efficacemente nella Zeitschrift für wiss. Theologie, XXXIV, 1891 p. 356 ss.

(2) Commentationes Momsenianae 1877 p. 46.

(3) Arnold Op. cit. p. 23.

più tardi Svetonio. Ben si comprende come una tale disposizione ostile di sentimento contro coloro che appartenevano a quella società, ingenerasse la persuasione che costoro desiderassero ogni male altrui, e, data l'occasione, fossero capaci di passare, come oggi si direbbe, alle vie di fatto.

Nondimeno occorre chiarire bene il senso di questa parola; e fortunatamente abbiamo elementi bastevoli per poterlo fare. *Odium generis humani* non è, difatti, altro che la traduzione del termine greco μισανθρωπία. La misantropia già per gli antichi non significava un odio che mira a nuocere altrui, bensì quella disposizione d' animo che conduce a ritrarsi dal contatto degli uomini. Timone di Fliunte fu detto misantropo solo perchè non voleva sapere degli uomini e rifuggiva dalla loro società. Sentimento non positivo, adunque, ma negativo, e generato da una opinione sfavorevole che altri abbia, per qualsiasi cagione, degli uomini. Con questo significato preciso incontriamo il termine μισανθρωπία presso gli Stoici, la cui terminologia e le cui definizioni esercitarono, come è noto, tanta efficacia sul linguaggio del periodo romano. Nel compendio dell' Etica stoica che Stobeo (Eclog. II, 90 ss.) deriva dallo stoico eclettico Ario Didimo, il noto familiare d' Augusto, ma in cui questi sembra essersi attenuto alle dottrine dell' accademico Antioco, il maestro di Cicerone è detto: che gli Stoici definivano le malattie dell'anima un desiderio smodato ed eccessivo di certe cose, e come esempi si adducono la φιλογυνία, la φιλοινία,

la φιλαργυρία. Ma si dànno, prosegue l' epitomatore, anche τινὰ καὶ ἐναντία τούτοις τοῖς νοσήμασι κατὰ προσκοπὴν γινόμενα, quali la μισογυνία, la μισοινία, la μισανθρωπία. Più largamente è illustrata questa distinzione nelle Tusculane, IV, 10, 23 s. ove Cicerone attinge manifestamente allo stesso scritto del suo maestro Antioco. Egli pure ragiona delle « aegrotationes animi, quae appellantur a Stoicis ἀῤῥωστήματα, hisque item oppositae contrariae offensiones ». Come esempio di mali dell' anima adduce, al pari di Ario Didimo, la « avaritia » e la « mulierositas », e prosegue come quegli, così; « Quae autem sunt his contraria, ea nasci putantur a metu, ut odium mulierum, quale in μισογύνῳ Atili est, ut in hominum universum genus, quod accepimus de Timone, qui μισάνθρωπος appellatur, ut inhospitalitas est ». Da ciò appar manifesto che « odium generis humani » non è che la traduzione latina di μισανθρωπία; e rimane chiarita la definizione che indi ne dà Cicerone, conformemente alla dottrina stoica degli affetti (τὰ πάθη); « opinio vehemens valde fugiendum esse universum genus humanum ».

Se tale era, dunque, il senso originale del termine e del concetto nel sistema morale più diffuso in Roma anche nella età imperiale, nessuna ragione avanza per credere che Tacito adoprasse quella espressione in un senso diverso: tantopiù che egli la usa qui senza aggiungere alcun chiarimento, come se fosse d' uso comune e dovesse essere intesa agevolmente dai suoi lettori.

Ora se noi ricerchiamo quali aspetti o parvenze

nel contegno dei Cristiani di Roma potessero, non dico giustificare, ma dare appiglio a codesta accusa di misantropia, dobbiamo star paghi ad una certa approssimazione alla verità storica. Non è, certo, lecito pensare ad infrazioni positive della legge o a violenze od atti d' insubordinazione alla potestà civile; e nemmeno forse alla repugnanza dei Cristiani dal servigio militare o da pubblici uffici. Poichè all'età di Nerone pochi dovevano essere i Cristiani in Roma che, come cittadini romani e meno ancora come appartenenti all'ordine sociale degli *honestiores*, potessero esser chiamati all'esercizio della vita pubblica. Più naturale è invece il pensare che il pretesto venisse dall' atteggiamento morale dei Cristiani in mezzo alla società pagana; non dissimile, per certo rispetto, da quello di alcuni dei più austeri Stoici, e più affine ancora a quello dei loro quasi correligionari, e coi quali spesso dovevano esser confusi, i Giudei. Se si pone mente a questo: che i Cristiani formavano una comunità o eteria religiora, la cui fede era nel più aperto contrasto colle intuizioni e le opinioni prevalenti nell' ambiente sociale circostante; il cui animo era tutto volto all' aspettativa della vita immortale o del prossimo regno della giustizia e del bene (ciò che era o estraneo o repugnante alla coscienza pagana); il cui sentimento portava a tenere per opera diabolica tutto quello che agli altri appariva grande, bello, e degno di ammirazione e quasi scopo e significato della vita: se, dico, poniamo mente a tutto questo, non ci farà meraviglia che

un simile giudizio si formasse di una società che non partecipava alla vita intellettuale e sociale del tempo, e che più tardi Frontone chiamò *latebrosa et lucifugax natio*. (Minuc. Felic., Octav, 8) Mancavano ad essa tutte le condizioni per potervi partecipare; l'affinità nel modo di concepire la vita, la comunanza degl'interessi, la possibilità d'intendersi su questioni che pei Cristiani erano le più vitali. Non diceva egli un antico scrittore cristiano l' autore della Epistola a Diognete (c. 5) che i Cristiani, non meno che i Giudei, vivono come stranieri nel loro paese? E non doveva per questo il più antico apologista, Aristide giustificare i cristiani, dimostrando la loro ospitalità « philoxenìa (1)? Ogni qualvolta perciò avvenisse a costoro di trovarsi in rapporti con chi non appartenesse alle comunità, doveva correre fra di essi freddezza e indifferenza, se non anche reciproca diffidenza e repugnanza. S'aggiunga che come da un lato pei Cristiani era debito preciso di coordinare la loro vita e gli atti loro alla lor fede, così d'altro tutta la vita pubblica e privata dei romani era tanto intimamente connessa colle forme del culto religioso, che i Cristiani non avrebbero potuto parteciparvi in alcun modo senza incappare nella « idolatria ». La carne imbandita sulle mense poteva provenire da sacrifici

(1) Lo avevo già notato nella *Nuova Antologia* 1 Febbr. 1892 d. 495, 502. Vedi il c. XV dell' Apologia d' Aristide Ib., e nei *Texts and Studies* edited by A. Robinson I, 1. Cambridge 1891 p. 49.

cruenti; e noi sappiamo (Act. Apost. 15, 29) quanti pochi fra i Cristiani avessero la grande libertà spirituale di Paolo dinanzi a questo divieto, provenuto da tradizioni giudaiche. Ogni libazione nei simposi pagani, ogni giuramento, cominciava o si compieva coll' invocazione degli Dei. E questo nome aborrito incontravano in ogni lettura di scritti prosastici o poetici d'autori pagani. Partecipare a feste e spettacoli pubblici era una apostasia. Coltivare un'arte figurativa era indulgere all' idolatria. Ad ogni passo che, insomma, desse nella vita giornaliera il Cristiano in Roma si trovava a vedere o udir cose per le quali non gli era possibile nè lecito dissimulare la sua avversione e il suo disdegno; perchè il silenzio, dinanzi ai confratelli nella fede e sopratutto dinanzi alla propria coscienza, sarebbe stato equivalente almeno ad un tacito riconoscimento degli Dei « falsi e bugiardi ». Che altro rimaneva se non il cansare quanto fosse possibile, ogni contatto sociale coi gentili, quasi pericolo di abominevole contaminazione, ed occasione a pensieri od atti peccaminosi? e non aveva per questo l'antica chiesa, fedele anche in ciò alle tradizioni giudaiche, fatto espresso divieto di matrimoni misti? e non si leggeva in un antico scritto cristiano che era severamente proibito ai fedeli d' intrattenersi lungo le vie, di mescolarsi nei pubblici conversari, e che era, anzi, per essi stretto dovere di non vivere se non fra loro? (Const. apost. I, 4: II, 62).

Codesto contegno così deciso alla ritrosia e alla

misantropia non era, per fermo, proprio soltanto della piccola comunità cristiana. Anche lo Stoico, la cui austera figura parve anche a Tigellino, familiare e triste consigliero di Nerone, un monito e una rampogna vivente alle dissolutezze imperiali, si sentiva come straniero ad un mondo così contrario ai suoi ideali etici, nè altro asilo gli rimaneva che ritrarsi nella rocca inespugnabile della sua coscienza, o nella visione della cosmopoli, della città universale dei sapienti. Per molti segni anzi è manifesto che l'opposizione stoica contro l'impero dal suo primitivo carattere politico andò elevandosi sempre più a quel significato religioso che ravvicinava lo Stoico al Cristiano, e dette appiglio ad un sistema di persecuzione contro gli Stoici, che se nella procedura fu naturalmente diverso dalle persecuzioni contro i Cristiani, ebbe un' alterna vicenda di recrudescenze e di rilassamenti notevolmente corrispondente ai periodi di ostilità o di liberalità nell'attitudine dell'Impero verso il Cristianesimo lungo i primi due secoli. Ogni volta anzi che la potestà imperiale si armava contro gli Stoici, il motivo di persecuzione era analogo a quello che Tacito ci dice aver suscitato la persecuzione neroniana contro i Cristiani. Come Mecenate metteva in guardia Augusto contro il contegno sospetto dei filosofi stoici (Dion. Hist. LII, 36), così più tardi Tigellino, per eccitare i sospetti di Nerone, gli raffigurava Trasea lo stoico e i suoi seguaci come uomini « rigidi et tristes » (Tac. Ann. XVI, 22). Ma gli Stoici erano quasi tutti cittadini romani, e non for-

mavano una associazione compatta, che potesse credersi pericolosa minaccia allo Stato.

Più insistente e più viva gravava invece l' accusa sopra la società religiosa intimamente connessa colla cristiana, la società giudaica. Già di Pomponia Grecina, la consorte del console Plauzio, che una critica troppo audace volle annoverare fra le proselite della fede cristiana, Tacito dice che pareva vivesse in un perpetuo lutto, che l' abito della sua persona e il suo contegno spirava una profonda e perenne tristezza (1). E Tacito stesso (an. XVI, 10), e Seneca (ad Helv. 16, 2) ci parlano di altre matrone, addette al Giudaismo, e portanti cotesti segni di abituale mestizia, fra le quali Poppea Sabina, l' infelice moglie di Nerone. Quanto, anzi, il sentimento pagano si sentisse offeso da questa repugnanza levitica dei Giudei ad ogni commercio coi gentili, apparisce già dalle parole di Posidonio che rimproverava loro μηδενὶ ἄλλῳ τραπέζης κοινωνεῖν, (Diodor. 34,1) e più manifestamente del famoso capitolo ove Tacito (Hist. V, 5), dipingendoci con parole di profondo disprezzo gli abiti, il costume, le tradizioni dei Giudei, accusa costoro, non altrimenti che fa dei Cristiani, dell' « *adversus omnes alios hostile odium* » (2).

(1) Cfr. Friedländer, Die *Christenverfolgungen der römischen Kaiser* in Deutsche Runschaü Sept. 1893 p. 389 e Neumann Der *röm Staat und die allgemeine Kirche* I, 1890 p. 4.

(2) Cfr. su questo punto Wieseler, *Die Christenverfolgungen*

Ora se questa accusa si pronunciava così apertamente contro un popolo che fino dall' età di Sulla (secondo l' espressione di uno scrittore greco) era diffuso in tutto il mondo, che aveva fino dai tempi della Repubblica il diritto di cittadinanza in Roma, e professava in Roma una *relligio licita* e al quale dagl' imperatori erano consentite larghezze speciali per l' osservanza del loro culto nazionale (Ioseph. Ant. 19, 5. 2), nessuna meraviglia ehe si ripetesse e si aggravasse contro una giovine società intollerante d' altri culti, e perciò designata quale *relligio illicita* nella città imperiale. Il proposito di astenersi da ogni contatto coi gentili erasi per i Giudei necessariamente venuto temperando ed attenuando nella lunga consuetudine loro coll' elemento pagano, nei grandi centri di Asia e di Grecia, ed anche in Roma medesima. Per la giovine chiesa cristiana il precetto era invece preciso e incondizionato, e lo zelo nell'osservarlo doveva essere puntuale e talora forse anche eccessivo ed offensivo. Nella I Petri 4, 15 si raccomanda esplicitamen-

der Cäsaren Guterslah, 1878 p. 27. Che i Giudei fossero in qualche modo implicati nella persecuzione neroniana, oltrecchè da molti altri indizi, apparisce dalla costante avversione contro Nerone così vivace nella letteratura giudaica dei secoli successivi, come nei libri Sibillini, nella *Ascensio Isaiae.* Codesta leggenda neroniana è stata bene studiata dal Geffcken, *Studien zur älteren Nerosage*, in Nachrichten von der König. Gesellschaft der Wiss. in Göttingen. 1899 H 4, p. 441-462.

te, fra le altre gravi colpe, di evitare quella dell' ἀλλοτριοεπισκοπεῖν (1). Ma Paolo s' era espresso, nella seconda ai Corinti, su questo proposito, in termini che non ammettevano dubbio o restrizione o temperamento alcuno (II. Cor. 6, 14-18) « Non vi accoppiate cogl' infedeli Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις : che hanno in comune la giustizia e l' iniquità? la luce colle tenebre? Quale accordo fra Cristo e Belial? quale partecipazione del fedele coll' infedele? e quale accordo vi è egli del tempio di Dio cogl' idoli?...... Perciò dipartitevi del mezzo di essi e separatevene, dice il Signore: (ἐξέλθητε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε) e non toccate nulla d' immondo, ed io vi accoglierò ».

Data questa tendenza degli animi, e codesta forma della vita cristiana, come potremmo aspettarci che la società pagana potesse giudicare un simile contegno di fronte a sè medesima? Non era egli ben naturale che non potesse ravvisarvi se non una av-

(1) Lo Zeller, *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wiss.* 1893 p. 129-132 ha voluto trovare qui un contatto fra la vita cristiana e il costume dei cinici di farsi curatori di anime. Ma il luogo d'Epitteto ch' egli adduce (III, 22, 97, οὐ γὰρ τὰ ἀλλότρια [ὁ φιλόσοφος] πολυπραγμονεῖ, ὅταν τὰ ἀνθρώπινα ἐπισκοπῇ, ἀλλὰ τὰ ἴδια) sembra significare che Epitteto respinge l' accusa, e giustificare invece il costume di avere cura delle cose altrui, come avente un alto significato morale. Che le accuse della Epistola di Pietro rispondano a quelle implicite nella procedura di Nerone contro i Cristiani, ha ben provato il Ramsay in *The Expositor* Octob. 1893 p. 292 seg.

versione mal dissimulata all' ordine esistente delle cose, e tanto più pericolosa, nel parer suo, quanto meno appariscente, tanto più minacciosa quanto più negativa? Ciò che vedeva dinanzi a sè, insomma, era una comunità schiva di ogni rapporto col mondo classico, e rifuggente da tutto quello che letifica il cuore umano, da tutto ciò che essa teneva per venerabile ed ammirabile. Sarebbe stato necessario, per comprendere lo spirito che animava i Cristiani, svestirsi da tutto il suo modo d' intendere la vita umana. Ma poichè di questo solo pochi eran capaci, anche fra le menti elevate della società pagana, anzi forse meno fra queste che fra gl' infimi, era naturale che generalmente la vita cristiana dovesse apparire come l' opposto di quella umanità, che nulla di umano reputa alieno da sè, cioè come misantropia. Ciò che altrove, come in Timone Fliasio, appariva quale caso isolato, qui si rivelava come una epidemia, come un morbo sociale. Da questo al credere i cristiani capaci di malfare (κακοποιεῖν I. Petr. 2,12), dediti alla magia e alle malefiche arti taumaturgiche (1) (e già Mecenate nell'esortazione ad Augusto connetteva immediatamente i culti stranieri con queste pratiche teurgiche), e ad accusarli, come poi si fece apertamente, di nefandi pasti Tiestei (Θυέστεια δεῖπνα) e di osceni congiungimenti Edipodei (Οἰδιπόδειοι μίξεις), era breve ed age-

(1) Su questo punto aveva giustamente richiamata l' attenzione il Weizsäcker *Das Apost. Zeitalter* 1892 p. 462.

vole il passo (1). E forse questo sentimento era implicito e sottinteso nella stessa amara parola di Tacito, che ha dato materia al nostro discorso.

Già fino dall' età apostolica sembra che i Cristiani avessero dovuto studiosamente rifuggire da ogni parvenza di segreti cenacoli, onde potesse venire occasione a codeste accuse (Act. 20, 8 Just. Dial. c. Tryph. 17), che si riassumono nella parola di Svetonio (Ner., 16) « superstitio malefica ». Ora le arti magiche del « maleficium » già nella Lex Cornelia « de sicariis ac veneficis » erano state condannate in termini simili a questi usati nel processo contro i Cristiani. Che le pene inflitte ai Cristiani sotto Nerone fosser quelle medesime destinate ai colpevoli di magia, resulta anzi dalla singolare corrispondenza delle parole di Tacito con quelle della legge ufficiale Paul Sentent. V, 23, 17 Magicae artis consocios summo supplicio affici placuit, id est, bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur. Più tardi, la legge di Valentiniano II del 389 chiama il malefico « communis hostem salutis »; ed egualmente delle arti magiche dice Agostino De Civ. 8, 19 che sieno « humani generi perniciosa ». Nessuna meraviglia quindi che nella istruttoria del processo contro i Cristiani, o per l' innanzi, fossero trapelate quelle dottrine della conflagrazione finale, professate da essi così ardentemente, e

(1) Arnold, *Die neronische Christenverfolgung*. Leipsig 1888 p. 28.

forse non senza qualche impazienza d' aspettativa, come noi sappiamo dalle II Petri 3, 10-13.

Ad ogni modo, questa prima persecuzione colpì i cristiani per l'accusa di malfattori comuni, non ancora come cristiani (1). Solo in un periodo posteriore, a cominciare dal secondo secolo, essi saranno condannati in odio al loro nome di cristiani, e la lor morte sarà testimonianza (μάρτυρες) resa a quel nome. Sotto Nerone, più che martiri, furono vittime. Ma codesto ancor piccolo gruppo di austeri disdegnosi, e di spiriti solitarii era chiamato a conquistare, in mezzo alle persecuzioni, il mondo; e per l' efficacia appunto esercitata da codesta tendenza e proposito loro di serbarsi incontaminati. L' onda di sangue che corse in quel memorando Agosto dell' anno 64 nei Circhi di Roma, fu lavacro salutare della giovine società e sementa feconda della nuova chiesa; e quelle miserande faci umane che col loro bagliore sinistro illuminarono i giardini neroniani e le orgie di un popolo ebbro, che nei corpi dei cristiani dati alle fiamme vide l'orrenda misura di contrappasso per la colpa a costoro imputata dell' incendio di Roma, furono veramente le luci che illuminarono anche le vie dell'avvenire alla nuova chiesa. Bene un giorno aveva detto Gesù ai suoi discepoli che la lor fede avrebbe avuta anche la consacrazione e la prova del fuoco.

(1) Cfr. Neumann, *Der Römische Staat und die allgemeine Kirche* I, 1890, p. 4.

IL MATERIALISMO PSICOFISICO

II.

LE IPOTESI METAFISICHE, IL MATERIALISMO PSICOFISICO, IL DUALISMO CRITICO

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FILIPPO MASCI

SOMMARIO

Le ipotesi metafisiche. — I. L' ipotesi materialistica. — II. Spiritualistica. — III. Dualistica. — IV. Il monismo neutro. Errore fondamentale delle ipotesi metafisiche.
V. Prove empiriche del parallelismo. — VI. La disputa contemporanea intorno alla teoria del parallelismo. — VII. La teoria del parallelismo nel materialismo psicofisico. α) Critica della teoria dell' impenetrabilità delle serie; β) critica della teoria somatica delle emozioni; γ) critica della teoria dell' *epifenomeno*; δ) altre osservazioni contro la teoria dell' impenetrabilità delle serie; ε) la corrispondenza psicofisica come eterogenea; ζ) critica dell' identità obbiettiva del pensiero e del movimento; η) critica della *oggettività* e della *continuità* come caratteri esclusivi delle serie fisiche; θ) critica della subordinazione della causalità psichica alla fisica, e delle scienze morali alle naturali.
VIII. Il dualismo critico. — IX. Del principio della conservazione dell' energia, e dell' impossibilità di includere la coscienza nell' ordine della causalità fisica. — X. Il principio della conservazione dell' energia e il dualismo.

Pare che tutte le analisi e tutte le ricerche della scienza contemporanea portino inevitabilmente alla conclusione, che i fenomeni psichici sono strettamente connessi coi fenomeni cerebrali, e che i primi

non sussistono senza i secondi, pur non essendo vera la reciproca. Un' altra illazione generale è questa, che le due specie di fenomeni hanno qualità diversa, è che la diversità è tale, che corrisponde ad una vera e propria incommensurabilità; per cui ogni equazione, ogni interpretazione causale dall' una all' altra riesce semplicemente inintelligibile. Da queste due conseguenze generali, che parrebbe si dovessero escludere a vicenda, si genera il problema, sopra tutti gravissimo, di intendere il loro rapporto. Il qual problema, mentre interessa specialmente, e dal punto di vista dell' esperienza, la Psicologia; interessa anche la Filosofia generale, ed è la causa intima di tutte le antitesi dottrinali che la travagliano.

Ora, del modo d' intendere la natura specifica dei due ordini di fenomeni e il loro rapporto causale, furono formulate quattro ipotesi metafisiche; la materialistica, la spiritualistica, la dualistica, e quella del monismo neutro.

Queste ipotesi noi dobbiamo brevemente esaminare, prima di studiare e di discutere la teoria del parallelismo dal punto di vista dell' esperienza. Perchè, meno l' ipotesi dualistica, tutte le altre accettano quella teoria, e se la appropriano; ed una delle maggiori difficoltà di questo intricato soggetto è appunto la confusione delle teorie empiriche con le metafisiche. Nella discussione, che oggi ferve, tra parallelisti e dualisti, i primi dicono cosa diversa secondo la teoria metafisica alla quale aderiscono, e rispondono diversamente alle obiezioni dei loro

avversarii, che accusano di non intendere il loro pensiero. D' altra parte lo stesso dualismo non sostiene esattamente la stessa tesi, se fa della materia e dello spirito due realtà assolute, eterogenee, e intende mostrare la concepibilità della loro azione reciproca; o se, limitandosi all' esperienza, assume che quell'azione ha una verità di fatto innegabile, e si limita a respingere l'accusa d' inconcepibilità rivolta contro di essa. È quindi utile di sgombrare il terreno dalle ipotesi metafisiche; tantopiù che la teoria del parallelismo si è presentata la prima volta sotto la forma di una di esse, del monismo neutro.

I.

Non è nostra intenzione di agitare di nuovo quì la vecchia quistione del materialismo e dello spiritualismo. Data la dottrina della relatività della conoscenza, date le difficoltà insolubili del concetto di materia, allorchè si vuol farlo valere di là dai limiti dell' esperienza, e si pretende di identificarlo col concetto della sostanza assoluta, il materialismo è minato alla base come concezione metafisica. Inoltre esso ha il vizio di mostrarsi, alla prova, inutile pel fine pel quale fu invocato; giacchè l'equazione causale dei due ordini di fenomeni rimane, col suo concetto della materia, e col concetto puramente meccanico della causalità, più inintelligibile che mai. Come concezione vacillante nei suoi fondamenti gnoseologici, e contraria alle esi-

genze della interpretazione causale della realtà, esso è infine un' arbitrario dimezzamento di questa, e ne lascia fuori la parte più importante e più alta. Un vero e deciso materialismo s' intende nell' età antica, non nella moderna. Democrito e Lucrezio potevano essere materialisti conseguenti, non Büchner e Moleschott. Perchè i moderni non possono prescindere dalle contraddizioni che il concetto di materia presenta, allorchè si cangia da concetto empirico in concetto di una realtà assoluta. E, per essi, l' interpretazione causale della realtà ha accentuata l' incommensurabilità dei due ordini di fatti in guisa, che l' annullamento della causalità psichica nella materiale, (che è il postulato del materialismo), costituisce la maggiore inintelligibilità nell' ordine del sapere.

Questa impossibilità di mettere in equazione i due ordini di fenomeni rende vano, anzi contrario ad ogni serietà scientifica, il fantasticare, come è stato fatto, di ondulazioni di una materia di elasticità superiore a quella, oggimai misurata, dell' etere cosmico, e coesistenti insieme ad esse nello spazio infinito, senza turbamento reciproco. Di ondulazioni *ultraeteree*, alle quali occorrerebbe per manifestarsi, sia con le ottusità dell' istinto, sia con la chiarezza del genio, una materialità organica, il cervello, atto a comporsi con esse in una speciale funzione; così come alla vibrante elasticità dell'etere fisico occorre, per illuminare, scaldare, muovere, elettrizzare, attrarre, una qualsiasi materialità di atomi ponderabili, di pulvi-

scoli , di stelle. Cotesta escogitazione non è meno inutile del *mediatore plastico* , e non bada , che, per assottigliar che si faccia la materia, non si perviene allo spirito.

Nessuno può oggi negare l' unità inscindibile del fenomeno psichico col fenomeno organico: il lavoro psichico corrode la materia che ne è sede, così come la luce altera certe tinte che ne effettuano i colorati riflessi. E si può anche consentire , che in un futuro più o meno remoto i progressi della psicofisiologia saranno tali da attuare quell' ideale di conoscenza matematica del meccanismo cerebrale, per cui si renda possibile di rappresentare determinatamente la natura, la velocità, la direzione, la composizione, il ritmo dei movimenti molecolari per ogni pensiero, per ogni emozione, per ogni volizione. Pure, la danza molecolare non diventerebbe, perciò stesso, pensiero per l' intelligenza. La serie fisiologica sarebbe tutt' al più un sistema di segni per la psichica, così come è un sistema di segni pel pensiero la lingua. Ma allo stesso modo che la lingua non crea il pensiero, e questo non è una trasformazione di quella, così non lo crea il movimento, nè si trasforma in esso.

È stato detto, che il materialismo è il primo e il più basso, ma anche il più solido grado del pensiero metafisico. È una metafisica di certo, perchè pretende di definire la natura del reale e la sua legge, oltrepassando i confini dell' esperienza, e togliendosi così la possibilità della verificazione, anche come semplice

concepibilità in un' esperienza possibile. Ma che sia anche il più solido grado del pensiero metafisico, non è ammissibile senza qualche importante e fondamentale restrizione, che ritoglie da ultimo la concessione che si sarebbe tentati di fargli. Perchè è vero, che l' oggettività e la chiarezza, che regnano nelle scienze naturali, sulle quali principalmente si fonda, si riverberano sull' insieme, cioè sulla metafisica materialistica. È vero, che questa cerca di soddisfare la tendenza metafisica con un *mininum* di elevazione al disopra dell' esperienza, e di quello che in essa è reale e dimostrabile. Ma la solidità è più apparente che reale. Perchè quello appunto, che fa del materialismo un sistema, la sua ipotesi fondamentale, è la meno capace di estensione, la meno feconda, la più inadeguata rispetto alle forme superiori della realtà, e perciò la meno sicura, e la più soggetta alla critica.

II.

Il materialismo trascura, o non apprezza abbastanza il fatto, che infine l' idea della materia è un prodotto dello spirito, e che nella nostra conoscenza della materia non possiamo procedere di là dalla rappresentazione che ne abbiamo. Lo spiritualismo si vale di questo fatto per sostenere, che il vero primo non è la materia, ma lo spirito. E poichè ogni sintesi legittima, che tenti di spiegare i fatti, deve riportare l'ignoto al noto, e il men noto

al più noto, così non è legittimo di riportare i fatti psichici ai fisici, ma è legittimo il riferimento inverso. Anche perchè il punto di contatto più intimo della conoscenza con la realtà è nell'esperienza interna, non nell'esterna. In questa, noi abbiamo una conoscenza soltanto indiretta e mediata, *circa rem*; in quella invece apprendiamo direttamente l'oggetto, abbiamo una *cognitio rei*. Lo spiritualismo si prevale dell' insufficienza della concezione puramente meccanica per ispiegare il mondo, e vi rimedia riportando tutto a principii e cause di natura spirituale. Cosicchè esso non solo afferma la realtà sostanziale dello spirito, ma afferma inoltre che lo spirito, e ciò che ha natura spirituale, è la sola realtà; e che la realtà materiale è il fenomeno oggettivo, (bene fundatum), della coesistenza e della facoltà rappresentativa di enti, che hanno tutti, sebbene in gradi diversi, natura spirituale.

Se non che la riflessione critica distrugge la doppia affermazione dello spiritualismo, che noi apprendiamo la sostanza spirituale, e che questa sia la sostanza unica di tutto il reale. Perchè reggesse la prima affermazione, bisognerebbe ammettere l'equazione, sostanza spirituale=*io*. Ma poichè l'*io* s'identifica con la coscienza, e la coscienza è un atto, non già una sostanza, si vede che non è vero che apprendiamo direttamente l'io-sostanza. Si consideri anche di quanto viene ridotta la realtà del mondo dello spirito per via della sua identificazione con la coscienza. I fatti coscienti sono un'assai piccola parte

della vita dello spirito, e perciò lo spiritualismo, riponendo nella coscienza l' essenza della realtà, non si spiana la via ad estendere la spiritualità a tutta la natura, ma se la preclude. Perchè, per intendere la possibilità di azioni e passioni spirituali nella natura esteriore, bisogna diminuire per quanto è possibile il carattere consapevole dei fatti psichici, e pensare lo spirito come una realtà più profonda che non sia la coscienza. Ma se lo spirito non può essere definito dalla coscienza, che rimane dello spiritualismo? evidentemente la sua sostanza spirituale diventa un' incognita.

Non è esatto affermare, che ci sia una differenza essenziale tra la conoscenza della sostanza materiale e quella della sostanza psichica. Ambedue sono apprese solo per via delle loro proprietà; e come è impossibile dire che cos' è la materia prescindendo dall' impenetrabilità, dal movimento spaziale, e dalla resistenza; così è impossibile dire qualche cosa dello spirito, se si eliminano i fatti della consapevolezza, del sentimento e della volontà. Poichè non possiamo avere presenti che solo e sempre queste proprietà, modificazioni, stati, non abbiamo mai presente in realtà la sostanza che quelle modificazioni sopporta. Essa è quindi non un' esperienza, ma un' idea, un soggetto imaginato in conformità dell' idea di sostanza, allo stesso modo com' è imaginata la sostanza, che diciamo materia, tenuto conto della diversa natura dei due ordini di fatti. Lo spiritualismo sostiene invece, che la coscienza è il tipo dell' idea di

sostanza, e che questa è riverberata dall' ordine psichico al naturale. Ma neanche questa specie di primato attribuito alla coscienza nella genesi dell' idea di sostanza regge alla critica. Perchè, se l' idea di sostanza è implicita, come funzione, in ogni conoscenza, come idea distinta è ignota al pensiero spontaneo e irriflesso. Prodotta dalla riflessione analitica, essa non è riverberata dalla coscienza sulle cose esterne, ma da queste su quella. La tendenza animatrice della natura, propria dell' infanzia dell' umanità, non prova nulla, perchè l' *anima* dell' imaginazione popolare non è l' io dei filosofi, ma il duplicato tenue ed evanescente del corpo. O, se mai, prova il contrario; cioè che la sostanza psichica è imaginata sul modello della sostanza materiale, e non viceversa. La storia della filosofia conferma, perchè mostra che lo spiritualismo è, in ordine di tempo, l' ultima delle metafisiche.

Perciò si presenta fin da principio dubbiosa la seconda affermazione dello spiritualismo, che tuttociò che è reale ha natura spirituale. Essa si può considerare, sotto un certo aspetto, come un' estensione metafisica della teoria puramente dinamica della materia professata da taluni fisici, aggiuntavi la considerazione teleologica del mondo. Poichè la scienza risolve la materia nella forza, la metafisica spiritualista va più oltre, fa della forza una causa finale, trasforma il movimento meccanico in energia finale, e quindi in atto o processo di natura spirituale; sale dalle manifestazioni esterne al pincipio intrinseco

di esse, e ne vede il tipo nell' energia della coscienza e della volontà. Non è qui il caso di esaminare fino a qual punto il puro dinamismo sia conciliabile con la necessità mentale rappresentata dall' idea di sostanza; e fino a qual punto, fuori del mondo umano, e della causalità psichica nella biologia, il finalismo contribuisca all' intendimento della realtà. Contentiamoci di notare, che la concezione spiritualistica della natura è antropomorfismo, è un ritorno parziale alla filosofia primitiva e infantile dell' animismo; e che le monadi, i numeri reali intelligenti, gli atomi dotati di sentimento, sono ipotesi metafisiche senza base nell'esperienza, e quindi senza possibilità di controllo e di verificazione in essa, e perciò senza un possibile uso metodico legittimo per la conoscenza. Insistiamo invece sull' illegittimità del postulato fondamentale dello spiritualismo, che nega la realtà sostanziale alla materia per questo, che non abbiamo presente che la sua rappresentazione, e non possiamo oltrepassarla. Si può rispondere, che se dove c' è apparire ci è essere, non si vede come si possa negare, che la sostanzialità convenga al reale, di cui la rappresentazione della materia è segno. Inoltre, siccome la sostanza dell' io è, in fondo, l' ipostasi di un concetto-limite, così esso ha, di fronte al concetto di materia, lo svantaggio di essere bensì, come questo, una rappresentazione, ma di essere una rappresentazione negativa.

Di qui si vede quanto sia fallace la pretesa dello spiritualismo, di risolvere tutta la realtà in realtà

spirituale, e la materia in mera apparenza. Perchè non si vede come, con enti di natura puramente spirituale, si possa generare l'apparenza di un mondo materiale. La teoria dinamica della materia, vagheggiata da taluni fisici, ammette almeno la realtà delle forze materiali, e la loro distribuzione nello spazio; ma lo spiritualismo deve cominciare dal cavare dai suoi reali immateriali e l'*idea* delle forze, e quella della loro distribuzione, e perfino quella dello spazio. Per qual processo, in un ente di natura spirituale, accade questa generazione spontanea, interna, del mondo materiale? Lo spiritualismo non potrebbe dirlo. Esso è costretto inoltre di distaccarsi bruscamente dalla coscienza empirica, e di contraddirla nelle sue più sicure affermazioni, sostenendo contro di essa, che il mondo esterno è un prodotto della coscienza. All'esperienza comune questa tesi appare poco meno che una pazzia. Ma un'affermazione addirittura folle è implicita nell'idea fondamentale dello spiritualismo, che la certezza della realtà non si ha che dall'esperienza interna, e che solo l'oggetto di questa si può sicuramente affermare. Perchè, siccome l'esperienza interna è relativa soltanto al nostro proprio essere, e non all'essere degli altri enti spirituali, così la sola affermazione legittima che deriva dalla premessa spiritualistica è il *solipsismo*, l'idea folle, che io solo esisto, e che tutto il mondo delle esistenze è un sogno del mio io. E poichè, anche questo infine non ha altra esistenza che la rappresentativa, così, al far dei conti, ogni differenza scom-

pare, e il mondo è così poco reale come un sogno a cui manchi il sognatore, o per adoperare la frase famosa di Eschilo, *sogno di un' ombra.*

Ma sia quel che si vuole della consistenza dello spiritualismo dal punto di vista metafisico, il problema del rapporto tra i due ordini di fenomeni, psichico e fisico, si ripresenta di nuovo, ed intatto, entro i limiti dell' esperienza. Perchè, anche ammesso che tutto abbia natura spirituale, non è men vero, che la realtà si presenta distinta in due ordini, dei quali l' uno, (oggetto dei sensi esterni), si risolve in fenomeni di resistenza e di movimento spaziale; e l' altro in fenomeni di stati di coscienza, che hanno proprietà affatto diverse, e non sopportano una costruzione causale simile a quella degli altri. Il principio della conservazione dell' energia, che è il fondamento della costruzione intelligibile, causale, dei primi, non trova la sua applicazione nei secondi, e riesce contraddittorio nell' intendere il loro rapporto, anzi, come vedremo in seguito, lo esclude. Il Lotze, l' ultimo spiritualista, si è accorto di questa rinascita del problema entro i limiti dell' esperienza; tantopiù che egli è stato uno dei filosofi più decisi partigiani dell' interpretazione meccanica della natura, compresa la vita. Ma ha creduto di risolverla affermando, che anche dal punto di vista di questa, non si può fare nessuna obiezione insormontabile alla trasformazione del movimento spaziale in uno *stato intensivo* della realtà. E che se il principio della conservazione dell' energia ne ammette le trasformazio-

ni, non vieta di trovare l' equivalente meccanico dell' energia in un' energia di qualità diversa, qualunque sia del resto questa diversità; perchè quel principio è solamente quantitativo, e non decide nulla circa la qualità dell' energia. Se non che, se l' intensità non è che una determinazione della quantità, un modo di essa, il fenomeno psichico, che è diverso di qualità, non si può ridurre ad essere un modo intensivo del fenomeno materiale. E se l' equazione quantitativa è l' essenza stessa del principio della conservazione dell' energia, l' equazione psicofisica, che distrugge l' equazione quantitativa, distrugge anche il principio.

III.

L' antitesi qualitativa trai due ordini di fatti è apparsa in qualche modo fin da principio anche alla coscienza comune. Ma questa, non avendone esattamente presenti i termini, e non essendo in grado di valutarne la portata, ha seguito le indicazioni, evidentemente dualistiche, dell' esperienza immediata. Se non che il suo dualismo è tale solo in apparenza. La credenza in un ente anima, diversa dal corpo, e congiunta con esso solo temporaneamente e sotto certe condizioni, è antichissima nella credenza comune, ed è il fondo della filosofia spontanea dell' uomo primitivo, che vede un' anima in ogni cosa. Ma la coscienza comune non sa nulla della sostanza semplice della Psicologia dualistica, perchè non sa

nulla neppure dell' *idea* di sostanza, e pur essendo *informata* da essa, non la distingue dalla *cosa*. La rappresentazione popolare primitiva dell' anima è quella di un duplicato del corpo, più tenue e quasi evanescente, ma sempre di natura materiale. E tale rimane, non ostante l' influenza della dommatica religiosa, e della psicologia spiritualistica, giacchè queste sono impotenti a cangiare gli elementi e le condizioni dell' attività rappresentativa.

Adunque, nella coscienza comune, il problema del rapporto tra i due ordini di fatti non può nascere nei termini e nel modo, con cui si presenta alla Psicologia. Questa, dovendo sottoporre all' analisi scientifica l' apparente diversità loro, è costretta di risalire ai caratteri differenziali, e di formulare, in base a questi, i teoremi circa la natura degli enti, e circa il rapporto delle loro azioni. Ora la caratteristica differenziale tra i fatti fisici e gli psichici par che sia, prima di ogni altra, questa; che i primi consistono in movimenti nello spazio, e prendono forma da questo, mentre invece i secondi nè hanno forma spaziale, nè si risolvono in movimenti spaziali. Un' altra caratteristica differenziale è questa; che i primi sono oggetto della percezione esteriore, e appariscono nella loro realtà indipendenti dal soggetto che li apprende; mentre i secondi sono oggetto della percezione interna o della coscienza. Questa seconda differenza non è meno essenziale dell'altra, perchè non è, come si potrebbe credere a prima vista, dipendente dalla relazione dei fatti al soggetto

che li apprende, ma è significativa della loro natura. I fatti fisici sono di lor natura oggetto della percezione esteriore, e tali apparirebbero, cioè come fatti esterni, spaziali, anche ad una coscienza che s'identificasse con essi. Mentre invece i fatti psichici non potrebbero essere percepiti dal di fuori, non potrebbero essere percepiti da una coscienza diversa da quella nella quale accadono. La coscienza è assolutamente chiusa ad altri, può essere oggetto d'inferenza non di visione diretta *ab extra*. In sè è impenetrabile; perchè non si può concepire che un altro, diverso da me, numericamente distinto ed esterno, possa aver coscienza dei miei stati ed atti. Se l'avesse, si confonderebbe con me. Perciò i fatti fisici sono oggettivi, gli psichici sono soggettivi. Finalmente la terza caratteristica differenziale è, che la continuità degli stati psichici è mediata dalla coscienza e dalla memoria, per le quali soltanto hanno unità e causalità; mentre invece i fatti fisici sono legati dalla legge della conservazione dell'energia, la quale non ha nessun uso nè rispetto all'intelligibilità dei fatti psichici in loro stessi, nè rispetto al loro rapporto coi fisici.

L'impossibilità gnoseologica di ridurre i fenomeni psichici ai fisici, e viceversa, è la ragione del *dualismo*. Come pei fenomeni fisici, obbedendo alla legge mentale della sostanza, ci formiamo l'idea di un sostrato esteso, resistente, e dotato della proprietà del movimento spaziale; così pei fenomeni psichici pare necessario di pensare un soggetto non esteso, non

resistente, non sottoposto alle leggi fisico-meccaniche del movimento. E poichè ogni sostanza estesa, come quella che ha parti, è composta, così la sostanza inestesa deve essere pensata come semplice. L'ipotesi dualistica si fa forte dell' esperienza bruta, che pare favorevole all'azione reciproca dei due principii. Siccome il fatto cerebrale, al quale è connessa la sensazione, ovvero l'atto volitivo, non è esso stesso oggetto di coscienza, così la credenza comune non trova difficoltà di ammettere, che uno stato psichico possa essere prodotto dall'azione di un principio materiale sull' anima, e un fatto fisico dall' azione di questa sul corpo. L' esperienza immediata ammette, che vi siano delle lacune, delle soluzioni di continuità nel processo psicofisico. Tra lo stimolo e il movimento ci è per esso come un arresto dell' azione fisico-meccanica, ed una trasformazione, o per dir meglio un'eccitazione, mediante essa, di un'azione affatto diversa, di natura ipermeccanica, dalla quale, a sua volta, sarebbe rieccitata una nuova azione meccanica. L'azione psicofisica è come il vincolo che collegà il mondo soprassensibile al sensibile. Lo spirito ha bisogno di un organismo materiale, (più propriamente di un cervello), per operare nel mondo sensibile; ha bisogno di farsi servire da certe attività e funzioni di esso, e può quindi essere perturbato ed impedito dalle malattie, dai traumi, dalle abnormità di esso nelle sue manifestazioni sensibili. Ma con ciò non è provato, nè che sono la stessa cosa, nè che sono sempre necessariamente congiunti.

La discussione della Psicologica dualistica si può riportare a tre punti principali; quello della ragione di ammettere una doppia sostanza, quello del modo di concepire il loro rapporto, quello del suo concetto fondamentale, cioè il concetto di sostanza semplice. Ma poichè la forma metafisica del dualismo ha come proprio solo quest' ultimo concetto, così possiamo restringere per ora la discussione critica ad esso, riserbando gli altri due punti all'esame del dualismo empirico o critico.

La prima cosa che dobbiamo notare è, che, in Psicologia, l'esigenza logica d'integrare le serie dei fatti e delle attività col concetto del loro soggetto non è meno necessaria di quello che sia pei fatti e per le attività della natura esteriore. Si può anzi dire, che l'esigenza è maggiore. Difatti nell' esperienza esterna la sostanzialità delle cose ha il segno nella nostra passività, e rimane, per così dire, sulla soglia della coscienza. Noi non la cogliamo in se stessa, ma in una nostra passione, nel sentimento dello sforzo e in quello della resistenza, che è l' indice ultimo, il simbolo psichico irresolubile dell' esistenza materiale. E di quì il dubbio, che di quando in quando si solleva nella storia della Filosofia, non forse tutto il mondo di fuori sia una pura nostra rappresentazione. Nell'esperienza interna invece, il segno della sostanza è l'attività, e l'unità ed identità di coscienza; cioè il permanente accompagna sempre il fenomeno transitorio, ed è congenito e connaturato con esso. La memoria, da cui si è tentato più volte de

rivare l' unità di coscienza per sfatare il fantasma della sostanza psichica, è invece un argomento, e dei più gravi, in suo favore. Perchè, se senza la memoria l'identità personale non può esistere, similmente la memoria non è possibile, non è possibile cioè il riconoscimento dell' identità di una rappresentazione presente con una passata, se le due rappresentazioni non sono stati dello stesso soggetto.

Ma se la necessità dell'idea di sostanza si manifesta così pei fatti della natura esteriore, come pei fatti psichici, non si può dire lo stesso per l'idea di *sostanza semplice*. L'idea della sostanza materiale è un ipotesi empirica, la quale non diventa trascendente se non quando si vogliono concepire gli elementi assolutamente ultimi, che la costituiscono, indipendentemente da ogni qualità e manifestazione sensibile. Invece l'idea dell'anima, come sostanza separata, semplice, è fin da principio trascendente, perchè non solo non è data nell'esperienza, ma non può neppure essere concepita in un'esperienza possibile. Quell'idea mena alle speculazioni trascendenti sul modo come un'entità non spaziale può operare sopra un' entità spaziale, e ricevere a sua volta le azioni di questa. Tali speculazioni fantastiche ebbero la loro ultima espressione nelle ipotesi spiritistiche, che allogavano l'anima nella quarta dimensione dello spazio; e imaginavano l'azione psicofisica come quella di un mobile, che entri ed esca, per la quarta dimensione, da un solido perfettamente chiuso dello spazio a tre. Ma anche questa inane escogitazione è

prova, che pur quando la riflessione metafisica conduce a pensare ad una sostanza iperfisica, questa non può essere rappresentata, se non è in qualche modo materializzata, ovvero composta negativamente, per via di *astrazioni negative* delle stesse proprietà della materia. L' idea della sostanza semplice prescinde fin da principio dall' esperienza, e non è altra cosa che il nudo riflesso, o se vuolsi l' ipostasi dell' idea di sostanza. Quando nel regresso psicologico dalla qualità all' essere, prescindiamo da ogni qualità, cioè da ogni attività o stato psichico, diciamo in realtà anima-sostanza il residuo non rappresentabile, che poniamo come loro soggetto. Nè si dica che applichiamo l' idea di sostanza alla coscienza, che è un fatto d' esperienza. Perchè la coscienza è un atto, e il dualismo si sforza di risalire di là da ogni fenomeno, di là da ogni attività, all'ente in sè. Ed anche in questo è sospinto dalla natura sensibile del contenuto della conoscenza, per la quale pare, che ogni idea di realtà sia annullata, se si annulla il punto materiale resistente. Kant aveva dunque ragione di affermare, che il ragionamento il quale sta a base della Psicologia razionale è un paralogismo, perchè confonde il soggetto che giudica, e che quindi ogni giudizio suppone, col soggetto reale, che ne può essere solo oggetto, e conchiude dall' assoluto logico all' assoluto reale.

Il secondo carattere della sostanza semplice dello spiritualismo e del dualismo, è una conseguenza del primo. Ciò che è semplice è anche immodificabile,

e per conseguenza immortale. Ma questo terzo carattere non importa nella presente discussione. Importa invece di vedere se, posto che l'anima sia una sostanza semplice ed immodificabile, il suo concetto possa adempiere il fine per cui fu inventato, cioè di dare un soggetto ai fenomeni psichici. A differenza di Cartesio e di Wolff, i quali avevano ammesso, senza nessuna analisi, che l'ente semplice anima potesse avere sia delle modificazioni generate in se stessa, sia delle modificazioni prodotte in essa da altri enti, Leibniz rigettò queste per non ammettere che quelle; ed ultimamente l'Herbart, più conseguentemente, si risolse di negarle ambedue.

Leibniz ammise bensì, che le *monadi* non sono passibili di modificazioni indotte da fuori; ma poichè la vita psichica consta di una moltitudine di stati, si risolvè di tagliare il nodo ammettendo, che la monade è fin da principio un microcosmo, e che in essa è rappresentativamente contenuto, almeno in potenza, tutto. Inoltre, siccome la monade è sostanza-forza, e la forza non si può concepire come quiescente e inoperosa, ammise l'attività interna delle monadi, lo sviluppo della loro vita psichica; e così abbandonò, appena raggiuntolo, quel concetto dell'ente semplice, senza di cui non credeva di poter spiegare i fatti psichici.

Più coerentemente l'Herbart concepisce la realtà come costituita da una moltiplicità di enti semplici diversi tra loro, per una *qualità assoluta inconoscibile*, con la quale s'identificano. Questi enti sono, come

porta la loro semplicità, inalterabili ; nessuna modificazione è in essi possibile, nè per genesi interna, nè prodotta da fuori. Però, essendo insieme, e in relazioni sempre varie per effetto delle loro differenze qualitative, quello che in realtà accade non è un cangiamento negli enti, ma un certo sistema di perturbazioni e di conservazioni reciproche. L'ente semplice non può fare altro che conservare la sua qualità assoluta. Questi atti conservativi di sè sono quello che realmente accade ; il divenire è apparente, è effetto di prospettiva. Così non si altera realmente un dipinto, nel quale noi vediamo, allontanandoci, confondersi i colori e le linee ; non corre realmente la campagna, che attraversiamo in ferrovia ; nè muta la disposizione assoluta, sebbene varii indefinitamente e continuamente la proiezione, da cui risulta la prospettiva. Il divenire è dunque il fenomeno derivante dagli atti conservativi, che gli atti conservativi degli altri enti determinano nell'ente semplice che è l'anima. E poichè gli atti conservativi di questa sono le rappresentazioni, il divenire empirico è un fenomeno rappresentativo, che non interessa il reale, ma è, rispetto ad esso, una *veduta accidentale*, (zufällige Ansicht), dell'anima; sebbene sia segno di una serie di perturbazioni e di conservazioni reali, le quali non sappiamo che cosa siano in loro stesse.

L'ordinaria psicologia dualistica concepisce l'anima come una sostanza semplice, e le attribuisce la proprietà di avere coscienza di sè. Questa maniera d'in-

tendere la cosa è per l'Herbart una contraddizione, perchè non si può ammettere che un ente sia semplice e sia modificabile. Rispetto alla vecchia Psicologia razionale l' Herbart è un vero demolitore ed innovatore; e non ne lascia in piedi che il solo concetto fondamentale dell' anima come sostanza semplice. Contro di essa nota, che oggetto della coscienza non è mai l' io-soggetto o sostanza, ma sempre un certo gruppo di stati (soggettivi). Non esistono che le rappresentazioni e i gruppi di rappresentazioni; e l' io non è che il punto (ideale) d' intersezione delle serie rappresentative, astratto dalle serie stesse. Anche la *cosa* è punto d'intersezione o d'incidenza di più rappresentazioni; ma mentre la cosa è un punto fisso per un certo numero maggiore o minore, ma sempre determinato di rappresentazioni, l'io è un punto d' intersezione mobile, perchè comune a tutte le serie rappresentative. Ha inoltre il carattere d'internità, che manca alle cose, è continuativo, e per esso i gruppi o masse di rappresentazioni si distinguono in appercipienti ed appercepite. L'io è dunque una risultante, è il prodotto delle relazioni delle rappresentazioni. Ma perchè queste relazioni, e quindi quella risultante, sieno possibili, è necessario che le rappresentazioni sieno gli atti conservativi di una sostanza semplice, l'anima. La semplicità non permette di concepire l' anima come attività rappresentativa, a guisa delle monadi leibniziane. Le rappresentazioni sono atti non modificativi, ma conservativi della natura dell'anima, ed esprimono le relazioni dell'ente

semplice anima con gli altri enti semplici da essa diversi. Per l'Herbart, come pel Leibniz, non esistono che enti semplici, ma questi sono tra loro indefinitamente differenti. Ora le relazioni dell'ente animo con gli altri enti sono in diverso grado mediate. Massimamente mediate coi reali esterni, sono più dirette, ma ancora mediate, coi reali ond'è composto l'organismo; immediate e dirette con quelli che compongono l'organo psichico, il cervello. L'organismo psichico, risultando dai rapporti dell' ente semplice anima con gli enti semplici la cui somma costituisce il cervello, è determinato e dipendente dall' organismo di questo. E viceversa, se il cervello è un organo psichico, l'è per questo suo rapporto diretto con l'anima. Gli stati psichici non sono punto somatici, non appartengono agli enti semplici onde risultano il corpo e il cervello, ma all'anima; e sono come i simboli, in questa, delle relazioni sue con l'organismo, e mediante esso col mondo esterno.

Se esaminiamo questa concezione degli enti semplici, vediamo che essi sono pensati per l' analogia dei punti matematici. Ora il punto matematico non è un ente, è un limite. Esso è la separazione di due predicati inseparabili, l' essere esteso, e l'occupare un luogo; e perciò se è intelligibile come limite, non è intelligibile come ente. L'ente semplice dell' Herbart è dunque la più rigorosa concezione di tale ente, ma insieme la più aperta trasformazione d' un' idea-limite in idea-ente, l'ipostasi del punto, il tentativo di porre il fondamento più stabile del reale nella

sua negazione. D' altra parte, siccome della qualità assoluta dell' ente non si può saper nulla da nessuna mente, perchè ogni sapere è una relazione, e l'ente è identico con la sua qualità assoluta; l'ente infine è un' incognita assoluta, e tale è l' anima. Il principio invocato per spiegare il noto è l'ignoto. È l'ignoto, anchè perchè non sappiamo nulla dell'accadere reale, di cui l'apparente, cioè il divenire, è il fenomeno. In geometria possiamo, data la disposizione reale, o data una proiezione, costruire tutte le proiezioni possibili. Ma dell'accadere reale, come quello che è affatto ignoto, non possiamo fare nessun uso per spiegare l'accadere apparente; e questo diventa per noi necessariamente reale, come diverrebbe disposizione reale la proiezione, se di proiezioni non ce ne fosse che una, e se la disposizione reale fosse $=x$.

Maggiori sono le difficoltà, se applichiamo i concetti herbartiani dell'accadere reale e dell'apparente all'ente anima. Il concetto delle relazioni del reale anima coi reali, che costituiscono l'organismo, e più specialmente il cervello, è uno dei più ingegnosi della filosofia hebartiana, e così la interpetrazione della coscienza, la demolizione della teoria delle facoltà, la meccanica psichica, il principio dell' unità di composizione dei fenomeni psichici, e tutta la psicologia. Ma lasciando da parte, come si deve, l'esame dei pregi e dei difetti delle singole teorie, e limitandoci alla dottrina fondamentale, il primo problema che si presenta è questo; se l' ente anima è impenetrabile, come nascono le rappresentazioni? Non

possono nascere nè dall'attività dell' anima, nè dalle modificazioni prodotte in essa dagli altri enti, perchè ambedue queste ipotesi contraddicono alla semplicità dell'anima. Dove esistono le rappresentazioni se non esistono nell'anima? e a chi appare il fenomeno se non ci è il soggetto capace di subire le modificazioni che l'apparire suppone? Finalmente, se l'accadere reale è ignoto, quella che diciamo vita psichica, e che cerchiamo di spiegarci con l'ipotesi dell'anima come sostanza semplice, è pura apparenza, è qualche cosa di accidentale per l'ente anima; cioè è accidentale rispetto allo spirito lo stesso mondo dello spirito.

Adunque l'idea della sostanza semplice è vuota, è inutile per la conoscenza dei fatti psichici, sulla cui natura e sulle cui leggi non getta nessuna luce. È anzi un'idea nociva, perchè capace di dare un'apparenza di fondamento a teorie, che non hanno base nell'esperienza, e turbano perciò lo studio positivo dei fatti psichici. Inoltre, come idea puramente negativa, non può essere di nessun valore per la conoscenza empirica. Il Galluppi, e prima di lui il Leibniz e l'Herbart, hanno sostenuto invece, che è la più positiva, perchè le sostanze composte si risolvono nelle semplici, di cui sono composte; e che perciò la realtà di quelle si riporta alla realtà di queste, e la suppone. Ma questi pensatori non hanno riflettuto, che non può essere positivo un concetto, che è determinato solo negativamente; che un concetto-limite non può essere mutato in concetto del

reale; e che se è vero che le sostanze composte si risolvono nelle semplici, ciò si deve applicare anche alla materia, e che perciò non ci è più differenza tra la materia e l'anima, e viene a mancare ogni ragione del dualismo.

IV.

Rimane dunque l'ultima ipotesi, quella dell'*identità*. Se il principio della conservazione dell'energia vieta il passaggio dall'uno all'altro ordine di fenomeni, bisogna pensare che sono contemporanei, e che la serie delle azioni psichiche corra parallela alla serie delle azioni fisiche. Il parallelismo e la proporzionalità tra di esse sono fatti d'esperienza, ed ambedue fanno pensare all'identità; mentre l'eterogeneità non lascia altra possibilità d'interpetrazione salvo questa, che uno stesso principio si manifesti sotto due forme diverse.

Se non che l'ipotesi dell'identità e del parallelismo può essere concepita; ed è stata realmente concepita in due modi, assoluto e relativo, metafisico ed empirico. La forma metafisica è quella che ammette, tra la materia e lo spirito, una terza sostanza, che prende il posto di ambedue. Questa sostanza è pensata come indefinibile tanto dalle proprietà materiali che dalle spirituali, come assoluta *indifferenza* tra esse, come sostanza *neutra*; e la forma di metafisica, che afferma questa dottrina s'intitola *monismo neutro*. L'identità come indifferenza è stata a sua

volta presentata sotto due forme; perchè il pensiero e l'estensione sono stati considerati una volta come attributi della sostanza (Spinoza), una volta come elementi (Schelling).

Se non che il monismo neutro ha, come si vede da una facile riflessione, il difetto di mettere un'incognita a fondamento del sapere, ed un' idea puramente negativa a spiegare ed esprimere la natura della realtà. Perciò esso è o dualismo larvato, o, se tenta di determinarsi, non lo può fare che col mezzo delle proprietà di una delle due forme della realtà, e quindi torna ad una delle forme di monismo, alle quali pretende di sostituirsi. E per quella parte, per la quale pretende di distinguersi da esse, il suo *terzo ignoto*, come è stato più volte notato, ha per la Filosofia lo stesso valore, che ha Pegaso per la Zoologia.

Nella forma spinoziana, le due serie parallele sono concepite come isolate e non comunicanti, per l' impossibilità di ammettere qualunque azione reciproca. Ma, se è così, come mai il pensiero sa qualche cosa di una serie diversa da quella che esso è, ed è costretto di obbiettivare in essa i suoi modi? Dato l' isolamento assoluto delle due serie, il pensiero non può significare che se stesso, e la conoscenza è come colpita da emiplegia. Inoltre, anche solo per spiegarci la conoscenza dei fenomeni della serie ideale, bisognerebbe ammettere una terza serie, e per questa una quarta, e così all' infinito. Maggiori delle difficoltà psicologiche sono le ontologiche.

Se la sostanza non è in sè nè pensiero nè estensione, non ci è in essa la ragione di quelle serie piuttosto che di altre infinite. Spinoza ammette ciò esplicitamente con la teoria degl' *infiniti attributi* della sostanza; e insegna che il pensiero e l' estensione sono, *id quod intellectus de substantia percipit*, e che un diverso intelletto potrebbe percepirne altri diversi di numero e di qualità da questi. Ma a parte che tutto questo non ha senso, se non si ammette quella penetrazione delle serie, che il dualismo cartesiano aveva negato, e che Spinoza nega non meno risolutamente; si può osservare, che la rivelazione della sostanza per via di quei due attributi è interamente accidentale. Così ci possono essere tanti mondi quanti intelletti finiti; e la conclusione ultima della ricerca dell'essenza e della causalità è, che non è possibile di saperle, perchè infinite di numero, e noi non ne sappiamo che due.

Nella forma schellingiana, ci è una patente incoerenza tra quello che la teoria vuol essere e quello che è. Nella sostanza dello Schelling, il pensiero e l' essere sono concepiti come elementi, come fattori, equilibrati nel tutto come nelle parti. In queste, l' equilibrio è vario; nella natura prevale la materia, nel mondo umano prevale lo spirito; ma nel tutto ogni unilateralità scompare, perchè tutto lo sviluppo della realtà è contenuto tra due termini, dei quali l' uno è un minimo di pensiero e un massimo di materia, e l'altro è un massimo di pensiero e un minimo di materia. Ma, se è così, la realtà

ultima non è quella della sostanza indifferente, ma quella dei suoi elementi, e quindi si torna al dualismo.

Da tutta la discussione che precede pare quasi, che noi siamo di fronte ad un problema insolubile, ad un mistero. Da una parte abbiamo due ordini diversi ed incommensurabili tra loro, e quindi la tendenza a concepire due sostanze diverse come loro sostrato o soggetto; e dall' altra l'impossibilità di concepire quelle sostanze. L' idea della sostanza materiale, tolta da quello che l' esperienza ha di più oggettivo e di più concreto, passa necessariamente dalla concezione spaziale, geometrica, alla dinamica, e si risolve, mediante questa, in un' idea negativa; nè la salva il concetto puramente matematico dell' infinitesimo, che è un concetto-limite. L' idea dell' anima come sostanza semplice è fin da principio un' idea vana. D' altra parte, fatta la separazione, non ci è più modo di ricostruire l' unità; posta l' unità in uno dei termini, torna impossibile di intendere e di dedurre l' altro; e finalmente il rifugio quasi disperato in un terzo ignoto li rende ambedue inintelligibili, ed appare come il più vano dal punto di vista scientifico.

Però di tutte queste difficoltà e contraddizioni non è tanto causa la natura della cosa, quanto la natura dell' intelligenza, la quale è portata insistentemente, dalla capacità potenzialmente infinita delle sue forme, (sostanza, causa, numero), ad oltrepassare

l'esperienza, e perciò stesso i limiti del concepibile. L'intelligenza, data la definizione della sostanza, (il soggetto sempre identico con se stesso dei modi sempre variabili), dimentica la natura formale o funzionale di quell' idea, e di idea-limite la converte in idea-ente. Cioè imagina un ente reale definito dai soli *caratteri logici* dell' idea di sostanza; e mentre nell'esperienza quei caratteri hanno solo un valore relativo, perciò che ogni sostanza nell' esperienza è definita dalle sue proprietà empiriche; di là dall'esperienza, mancando queste, i meri caratteri logici ne prendono il posto. D'onde accade, che mentre questi nell'esperienza indicano un certo valore delle proprietà empiriche definienti rispetto ad altre proprietà, distinguono cioè le proprietà permanenti dalle variabili; di là dall'esperienza, e rispetto alle entità e sostanze metafisiche, sono predicati vuoti, e le entità da esse definiti, come quelle delle quali non possiamo avere nessuna intuizione, riescono inconcepibili. La mente, che credeva di toccare con esse l' ultimo fondo della realtà, non ha dinanzi che prodotti suoi, che meri residui mentali. Bisogna dunque tornare all' esperienza per vedere quali conclusioni si possono cavare dai fatti che essa presenta, e di quali integrazioni essa è capace, non già in un ordine di realtà trascendente, ma tale che possa essere considerato come un' estensione di essa, conforme alle sue condizioni e leggi, come un' esperienza possibile che completa l' esperienza reale.

V.

Il fatto importantissimo, innegabile e fondamentale, che ci presenta l'esperienza, è quello dell'unità inseparabile del fatto psichico e del fisiologico. L'attività psichica è, come la fisiologica, soggetta alla legge del tempo, e, come essa, e in corrispondenza delle variazioni che in essa si avverano, sottoposta alla legge di ripartizione, di equivalenza, di uso limitato della forza. L' istinto ha un fondamento organico, e le razze, i climi, la cinestèsi, il sesso, l' età, il regime alimentare, lo stato igienico sono altrettante condizioni fisiche, alle quali corrispondono le qualità e le direzioni dei fenomeni psichici. Le metamorfosi organiche nello stesso individuo, o in individui diversi, in quella che si dice *generazione alternante*, sono accompagnate da radicali differenze psichiche. Nella generazione per scissione si duplica la psiche; e di una moltitudine psichica si fa in qualche modo una psiche comune negli animali coloniali. Negli animali ibernanti la funzione psichica cade e risorge con le funzioni organiche, e in tutti gli animali fiorisce con l'organismo e si estingue con esso. Lo sviluppo correlativo delle funzioni psichiche e del sistema nervoso, e specialmente del cervello, a traverso tutta la scala animale è una delle verità più certe della psicofisiologia comparata, e della psicogenia. La vita psichica si disintegra a parte a parte, e quasi a pezzo a pezzo, con la disintegrazione del

cervello, e la personalità si muta come l'organismo nervoso soggiace a speciali alterazioni, ed ha sempre a suo fondamento una mutazione della cinestèsi.

L' esperienza è decisamente contraria alla tesi dualistica, perchè prova, che i processi psichici e i cerebrali non sono cause ed effetti gli uni degli altri, ma che l' azione nervosa è continua, e che se qualche cosa accade nella coscienza, qualche cosaltro accade pure nel cervello. L' esperimento fisiologico ha provato che *tutte, senza eccezione, le funzioni psichiche*, le sensazioni, le emozioni, le volizioni, hanno i loro equivalenti fisici registrabili nelle modificazioni del polso, della respirazione, fin del volume di singole parti del corpo. L'aumento del circolo, la termogenesi cerebrale, l'accrescimento del ricambio materiale nel cervello che lavora, la differenza dei prodotti di riduzione tra il cervello che pensa e quello che riposa , sarebbero inesplicabili fisiologicamente , se il lavoro psichico non fosse anche lavoro cerebrale. Il vecchio aforisma materialistico , che il cervello segrega il pensiero come il rene l' urina, e il fegato la bile, è falso dal punto di vista fisiologico. I prodotti di riduzione del cervello ci sono, e sono la colesterina , la creatina , la xantina ; sono questi che si possono paragonare ai prodotti di riduzione degli altri organi, non il pensiero.

Nessuno forse oserebbe negare oggidì, che dei processi fisiologici sono connessi necessariamente ai fenomeni psichici inferiori ; ma molti credono che la corrispondenza non ha luogo per le attività supe-

riori spirituali. La ragione della diversa maniera di considerare i due estremi della vita psichica sta in ciò, che gli ordini superiori della vita dell' intelligenza e della volontà presentano un'organizzazione loro propria, per la quale l' organizzazione cerebrale ha tanto minore significato quanto più alto è l'ordine delle attività psichiche, e della loro organizzazione. Ora ciò è vero; ma è vero anche che i più alti prodotti della vita spirituale sono connessi con la parola, e che la parola è una funzione cerebrale. Nè si può ammettere, che ci sia azione fisica corrispondente al contenuto psichico, e non alla forma. Si ammette dai più decisi spiritualisti, che una sensazione è condizionata da una certa azione nervosa, ma si stenta a concedere, che il paragone di essa con un' altra, e il giudizio, siano connessi allo stesso modo con una funzione fisiologica. Però si dimentica che, senza la moltiplicità degli elementi cellulari, e le loro commessure, e le loro sinergie, l' associazione psicologica non sarebbe possibile, e che con essa verrebbe meno anche la possibilità dei riferimenti ideali e delle sintesi razionali. Si dimentica, che un'attività logica senza un' attività cerebrale è un mito, e che la corrispondenza, pur essendo eterogenea, non manca mai.

Al parallelismo si è opposto il fatto dell' unità di coscienza, perchè questa non può avere nulla che le corrisponda in un sostrato materiale esteso, e perciò divisibile. Ma l' obiezione è senza valore, perchè la teoria del parallelismo ammette la corrisponden-

za, non, come il materialismo, il rapporto di funzione ad organo. La corrispondenza sta con la differenza, e solo richiede che le condizioni organiche siano tali, quali è necessario perchè sia possibile la traduzione delle modalità del fenomeno psichico nelle modalità del fenomeno materiale. Ora, per questo, bastano i fatti della centralizzazione del sistema nervoso, delle commessure e della sinergia tra le sue parti, e della duplice direzione della sua azione dall'esterno all'interno, e viceversa. Perchè l'unità di coscienza non è quella di un centro immobile, ma di un atto, che ha appunto la doppia direzione or ora indicata. Anche la subordinazione di tutti i centri cerebrali a quello dell'attenzione è un correlato anatomo-fisiologico dell'unità di coscienza. Certo il centro cerebrale della coscienza, l'*archicellula* o la *cellula pontificale*, sede dell'io, non si è trovata; l'esperimento fisiologico è muto su questo. Ma l'obiezione, che si volesse cavare da questo fatto, non baderebbe, che i fenomeni psichici e fisici, essendo incommensurabili, non si può trovare in nessun punto del cervello e nella sua funzione il correlato esatto della coscienza. Nessun centro materiale essendo un'unità inestesa, il problema si ripresenterebbe all'infinito. E poi la coscienza non è il pensiero di una qualche cosa, ma un atto di distinzione. Siccome non ci è soggetto senza oggetto, la coscienza non è un concetto, ma la forma di una funzione attuale, che è una relazione, la relazione fondamentale nella quale consiste il pensare.

Questo io-forma di primo grado, elementare, è quello per cui tutti gl' *io* sono simili. E da esso deriva, per accrescimento progressivo, (che non è altra cosa, dal punto di vista formale, che una sintesi di relazioni), l' io empirico o storico, quello per cui ciascun io si diversifica dall' altro. Anche per questo, l' unità è il risultato di un gran numero di relazioni. Ogni nuovo elemento, che appare nella coscienza, non rimane isolato, si congiunge ai precedenti, ed è esso stesso anello di congiunzione coi successivi. Ora se l' io storico, l' unità della coscienza individuale empirica, si appoggiasse ad un' unità ontologica semplice e trascendente, non sarebbe possibile di spiegare come patisca alterazioni, sdoppiamenti, moltiplicazioni. Difatti, come si spiegherebbe, in tale ipotesi, che nell' uomo avvengano le separazioni della coscienza personale acquisita, in conseguenza delle alterazioni della memoria, e propriamente della separazione e dell' isolamento relativo delle sue serie? Anche le modificazioni che l' io storico patisce nei sogni, le modificazioni e le anomalie della coscienza in essi, bastano a provare, che nello stesso cervello si possono alternare più coscienze, più io. Ognuno di questi centri di coscienza è connesso con un gruppo di reminiscenze, e funziona a parte quando questi gruppi sono isolati.

Se ci fosse qualche parte della vita cosciente non collegata con l' azione cerebrale, dovrebbe anche essere indipendente dall' influenza dei mutamenti della circolazione sanguigna, che hanno luogo nel cervello.

Pure i fenomeni del sonno e quelli della stanchezza psichica provano, che il lavoro psichico, qualunque esso sia, produce un consumo maggiore di quanto possa essere riparato dall' ordinario afflusso di sangue al cervello. Anzi, poichè dormono soltanto gli animali di attività psichica sviluppata, mentre gli altri riposano soltanto, e poichè il fenomeno del sonno è massimo nell' uomo, così bisogna dire che è l' attività psichica superiore quella che è, anche fisiologicamente, la più esauriente. Le forme più alte dell' attività psichica non sono sottratte alla legge della fatica e della riparazione. La più astratta riflessione è accompagnata da scariche nervose sui vasi sanguigni e sui muscoli, e l' attenzione ci affatica non solo quando è rivolta alle cose esterne, ma anche più se è fissata sulle idee di ordine più alto, e più remote dalla sensibilità. Se ci è cosa evidente, è che l' attività psichica esaurisce più, a misura che è secondaria, che è più ideale, e più astratta. Il fenomeno dei sogni mostra, che anche la coscienza subisce nel sogno delle alterazioni connesse con lo stato del cervello. I sogni che si hanno in uno stato di sonno relativamente profondo sono meno coerenti, meno ragionevoli, meno ricchi di elementi psichici, che non quelli che si hanno presso al destarsi, cioè in istato di reintegrazione cerebrale quasi compiuta. La cosiddetta legge di oscillazione del sonno, cioè che esso è tanto più privo di elementi psichici superiori, nei sogni, quanto meno ha durato, e perciò in principio, prova che la coscienza è tanto più cor-

relativa alla funzione cerebrale quanto è più alta. E la stessa cosa è dimostrata dal decadimento senile, dal quale sono prima intaccate le più elevate delle funzioni psichiche, e il pensiero regredisce verso il meccanismo delle associazioni, e l'energia della volontà decade verso l'abitudine e l'istinto.

Adunque le induzioni psicofisiologiche rilevano, accanto ad una distinzione puramente mentale dei due ordini di fenomeni, la loro reale unità e inseparabilità nell'esperienza. In realtà non ci sono dati da una parte processi esclusivamente fisici, e dall'altra processi esclusivamente psichici; quello che l'esperienza ci presenta è sempre un processo psicofisico. Siccome la conoscenza è necessariamente relazione dell'oggetto al soggetto, la duplice fonte delle percezioni, la sensibilità esterna e l'interna, conduce a due ordini di fenomeni. Ma la duplicità fenomenica non autorizza il dualismo ontologico, che è contrario alla legge più generale della natura, la legge di continuità, e alla legge fondamentale della coscienza, la legge della soggettività, dell'autorivelazione o della suicoscienza. La credenza del realismo volgare, della distinzione assoluta dell'oggetto e del soggetto, non si discute più ormai nella teorica della conoscenza. Come dal fatto, che una cosa si rivela diversamente ai diversi sensi non possiamo conchiudere all'esistenza di più cose, così dalla duplicità della sensibilità esterna ed interna non possiamo conchiudere a due realtà sostanziali separate. E per una ragione anche più profonda. Perchè l'unità

della *res*, nella sensibilità, che è di sua natura analitica, dipende essa stessa dall' unità di coscienza; e perchè ogni modificazione della coscienza proveniente dal mondo esterno è bilaterale di natura sua, riunisce i due oggetti della realtà, e non potrebbe sussistere fuori di questa identità. Il processo fisico non è dato se non che nella forma dell' esperienza sensibile, e quindi in forma psichica. Viceversa i fatti psichici non possiamo descrivere e rappresentarci se non che in forma intuitiva. Le rappresentazioni, i sentimenti, le volizioni, le loro successioni ed associazioni, la loro intensità, il loro decorso, sono da noi rappresentati in conformità delle condizioni e delle leggi dell' intuizione. Il concetto più astratto non può fare a meno dell' imagine concettuale, e sia pur questa la rappresentazione fonetica della parola, nella quale si è fissato. E la lingua, a sua volta, è tutta improntata dello stampo intuitivo, e presenta sotto forma intuitiva anche le mere relazioni logiche. Cosicchè possiamo conchiudere, che è impossibile tanto di definire la materia senza relazione alla coscienza, quanto di definir questa senza relazione a quella.

Quindi il concetto della correlazione di natura e spirito nella Psicologia, nell' ordine cioè della natura animale, il concetto che è autorizzato dall'esperienza, è che l' anima e il corpo non sono due sostanze differenti, ma una stessa realtà apparente diversamente nella sensibilità esterna e nell' interna. Questa diversità fenomenica fa che noi non possia-

mo, coi materialisti e con gli spiritualisti, intendere e spiegarci causalmente l' una serie dall' altra, perchè la riduzione nell' interpretazione causale suppone l'omogeneità e l'equazione delle serie, e ci conduce a pensare la realtà sul fondamento di una soltanto delle sue manifestazioni. Il dualismo, inammissibile come dottrina, la quale, poste le due sostanze eterogenee, le fa operare l' una sull' altra, può essere utile se, ridotto a dualismo empirico non risoluto dalla scienza, ci porta a cercare l' interpretazione causale dei fenomeni per ciascuno secondo il suo ordine. La pretesa del materialismo, che la natura comporti un' interpretazione puramente meccanica, e che questa possa essere completa, e che sia la sola intelligibile, è smentita dalla scienza in tutti i suoi gradi, a cominciare dall' urto meccanico, e a finire alla più semplice, alla più rude sensazione. Che il corpo urtante debba perdere del suo movimento tanto quanto ne comunica all' altro, e rimanere immobile se lo comunica tutto, è inintelligibile senza un potere insito nei corpi, senza una causalità interna in essi; giacchè il movimento non è materia che si distacchi da un punto per accumularsi su un altro. La necessità di ammettere la causalità interna cresce a misura che si sale nell' ordine dei fenomeni fisici, e diventa assoluta nella più semplice sensazione, la quale, a meno che non si voglia considerarla come un miracolo, è prova di una causalità diversa dall' esteriore meccanica.

VI.

Per le indicate ragioni la dottrina del parallelismo si è resa negli ultimi tempi rapidamente prevalente sulla contraria dualistica. Essa appariva a prim' occhio come quella che presentava le minori difficoltà. Favorevole alla dottrina metafisica monistica, che è l' ideale della scienza, pareva in grado di accontentare tutte le più opposte esigenze. I fisiologi, paurosi di una pura *res cogitans*, di un principio d' azione, di una forza, che nell' ordine fisico non si potrebbe controllare, e che riporterebbe questo ad una non-causa, si sono sentiti contenti, materialisti o no, di considerare il fenomeno psicofisico come un fenomeno bifronte, ma in sè unico. Gli uni e gli altri si sono sentiti alleggeriti delle difficoltà speciali inerenti alle loro teorie preferite, e liberi in cuor loro di piegare il parallelismo alla forma di monismo prescelto. Sostenuto in Inghilterra dall' Hodgson, dal Mercier, e dallo Spencer, fu adottato dal Taine e dall' Höffding, e trovò in Germania sostenitori valorosi nel Fechner, nell' Hering, nel Wundt, nel Paulsen, nel Riehl, nel Münsterberg, nel Jodl, nell' Ebbinghaus ed altri.

Se non che, appunto in Germania, nella patria della filosofia critica, sono sorte le prime obiezioni, motivate principalmente dall' incertezza della dottrina. Perchè essa è di quelle, che, dalla forma metafisica all' empirica, presentano la più grande va-

rietà di formule e di modi di concepirla, e per i quali non è possibile neppure ammettere quella specie di dichiarazione di disinteressamento, che la maniera empirica ha creduto di dover fare rispetto alla maniera metafisica. Recentemente ci è stata anzi una decisa rifioritura delle dottrine dualistiche. La polemica contro il parallelismo psicofisico fu aperta dal Sigwart nella seconda edizione della sua Logica (1), ed a lui rispose il Wundt nei *Philosophische Studien* (2). L' Heymous si occupò della controversia, che fu poi ripresa dal Paulsen, specialmente in rapporto alle obiezioni dell' Erhardt. Lo scritto del Rehmke, *Aussenwelt und Innenwelt*, *Leib und Seele*, rimase immediatamente senza risposta, finchè il Busse, rifacendosi da esso, e aggiungendo nuove critiche, non eccitò gli avversarii. Onde nacque una polemica, che ancor dura, combattuta negli ultimi anni sulla *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, e alla quale presero parte, oltre al Busse ed al Paulsen, anche il König ed il Wentscher. Tra gli avversarii del parallelismo si è schierato il James.

Questa disputa psicologica è parte di una più vasta. Da oltre un decennio il determinismo scientifico è battuto in breccia; e, un poco anche per comodo di polemica, la causa del determinismo causale è identificata o confusa con quella del meccanismo. Sicco-

(1) Vol. II, par. 97, b.

(2) Vol. X, p. 1 e ss., vol. XII, p. 1 e ss.

me non è difficile di mostrare i' insufficienza dei principii meccanici, (inerzia, e comunicazione del movimento ab extra, *vis a tergo*), anche solo per spiegare il mondo inorganico, così giova identificare le sorti del determinismo scientifico, che è l' interpretazione causale della natura, con quelle del meccanismo, che è un' interpretazione parziale, limitata, ed anche nei suoi limiti , unilaterale. Si è cominciato dalla Biologia. Dopo la negazione dell' antico vitalismo, che risale a cinquant' anni fa, i biologi si erano adagiati nell' idea che la vita non fosse altra cosa che un certo sistema, molto speciale e molto complicato, di azioni e reazioni fisico-chimiche; e per taluno anche non altro che un problema, molto complicato e difficile, di meccanica. Ma questa teoria ha trovato recentemente dei contraddittori. Lo studio minuto e preciso dei fenomeni della vita ne ha fatto sempre più dubitare, e lo stesso darwinismo, che pareva aver dato causa vinta al meccanismo nell' ordine filogenetico, si è visto che lasciava inesplicata l' ontogenia. Dopo, molte parti della dottrina darwiniana si sono rivelate incomplete e disadatte ai problemi, di cui pretendevano di essere la spiegazione completa; esso è scaduto di pregio come concezione filosofica, e il neovitalismo si è fatto strada tra i biologi.

Era naturale, che in questa lotta contro il determinismo scientifico la Psicologia fosse messa a contribuzione , come quella che avrebbe potuto fornire le migliori armi. Non ci presenta essa congiunti, ed anzi in azion reciproca, i due principii dell' antitesi

cosmica? La teoria del parallelismo era stata una diversione in favore del determinismo, ed era stata anche un ostacolo a che i naturalisti indulgessero ad uno schietto materialismo. Era quindi nella logica della disputa, che questa teoria fosse assalita nei suoi fondamenti, e che si cercasse di provare la necessità di tornare, *mutatis mutandis*, al vecchio concetto dell' anima. Così, prima i neovitalisti hanno mostrato la necessità, per spiegare i fenomeni della vita, di ammettere l' intervento di forze speciali, che non esistono e non operano fuori dell' organismo vivente, e non fanno parte del gruppo di *forze collegate*, alle quali la moderna *energetica* ha riportato le forze generali della natura, senza però pretendere di averle scoperte tutte, e di poterne limitare il numero. E dopo, e con lo stesso intento generale, gli avversarii della teoria del parallelismo, hanno cercato di provare la necessità di ammettere, in un ordine superiore di fatti, un principio superiore e diverso, l' anima. Certo nè il meccanismo e il determinismo scientifico da una parte, nè il neovitalismo e l'animismo dall' altra, possono sperare di attingere la loro prova completa dall' esperienza, la quale non può nè portare fino all'*esaurimento* le *riduzioni* del primo, nè dare una dimostrazione diretta dei secondi. La disputa è perciò essenzialmente di natura filosofica, perchè deve essere risoluta coi principii più generali della filosofia della natura, valutati alla prova della dottrina critica della conoscenza. L' interpretazione che è propria delle scienze naturali, fondandosi solo sul feno-

meno esteriore, e lasciando da parte l' aspetto interno, che appare la prima volta soltanto nell' ordine dei fatti psichici, non può non riuscire, nelle sue riduzioni e deduzioni, a una certa somma di dati originarii, che non è possibile ricavare gli uni dagli altri. La soluzione quindi non può essere che filosofica, e la filosofia, come prova la sua storia, l' ha cercata sempre sforzandosi di ridurre gli opposti all' unità, ed abbandonando il concetto della realtà assoluta del solo fenomeno, che è oggetto dell' esperienza esterna. Questa interpretazione filosofica giace affatto fuori della via dell' indagine propria delle scienze naturali; e chi volesse porre in queste l' esigenza filosofica, e pretendere che abbandonino la via fruttuosa, nella quale si sono poste dal secolo XVI in poi, rischierebbe o di confondere le idee direttrici della ricerca scientifica, ovvero, e più probabilmente, di discreditare la filosofia ponendola a fare l' opera della scienza.

Ma, a parte questo, giova notare innanzi tutto, che la disputa pro e contro il parallelismo, è riuscita la più arruffata che mai, principalmente per la incerta determinazione della dottrina da parte dei suoi fautori. Questa, mentre esclude la teoria dell' azion reciproca, che è la sola parte precisa della dottrina, ma negativa, può avere come esponenti metafisici tutte le dottrine psicologico-metafisiche, da quella del dualismo in fuori. Con la metafisica del monismo neutro sembra avere la più stretta affinità; ma può stare anche col materialismo mediante

la teoria dell' *epifenomeno*, e può stare con lo spiritualismo monistico mercè la teoria della fenomenalità del mondo materiale. Perciò io ho voluto sottoporre a discussione tutte le ipotesi metafisiche; perchè, provata la loro inconsistenza gnoseologica, la teoria del parallelismo si potesse presentare indipendentemente da esse, quale può essere concepita dal punto di vista dell'esperienza reale o possibile. E fosse così anticipatamente tagliata fuori tutta quella parte della disputa, tutte quelle obiezioni, che possono essere riverberate sulla dottrina del parallelismo dalla teoria metafisica, alla quale si potrebbe volerla riconnettere, e così tutte le fallaci difese dell' egida metafisica.

La teoria empirica del parallelismo psicofisico si limita ad ammettere, entro i limiti dell' esperienza, primo, l' identità del processo psicofisico nell' unità del soggetto psicofisico. Secondo, l' impossibilità della causalità reciproca, e quindi la duplice causalità. Ma questi due postulati, sottoposti alla critica, sono parsi tutt' altro che facili ad essere scientificamente chiariti in loro stessi; e sopratutto è parso arduo d' intendere il modo come possono essere concepiti relativamente, perchè non riescano antitetici. Perciò la teoria è andata soggetta alle più opposte critiche, delle quali talune feriscono il punto di vista dell' identità, altre quello della distinzione e della impenetrabilità reciproca delle serie. Il groppo più arduo di quistioni si presenta, allorchè si tratta di mettere la teoria del parallelismo in confronto e in

accordo con l' esperienza. La posizione di questa dottrina, in confronto dell'opposta dualistica, è questa: che ambedue ammettono l' incommensurabilità delle serie; ma mentre la prima s' interdice ogni transito dall' una all' altra in virtù del principio di causalità, e dei principii più generali delle scienze naturali, ai quali attribuisce un valore illimitato rispetto ad esse, la seconda limita il valore di questi principii, e non esita di ammettere l' azione psicofisica.

La teoria della impenetrabilità delle serie può importare due cose, che debbono essere ben distinte, e che in questa ingarbugliata polemica sono state continuamente confuse. Si può intendere con essa, che non ci sia processo causale dall' una all' altra, e che perciò un fatto psichico non possa mai essere preso come causa di un fatto fisico, e viceversa. E si può intendere, che siano ambedue, (o l' una di esse, la fisica), due totalità chiuse, che escludono non solo l' interpolazione causale degli elementi delle due serie, ma anche ogn' idea di causalità reciproca, dipendente dall' unità reale delle serie stesse. Generalmente parlando, i sostenitori della teoria del parallelismo hanno ammesso l' impenetrabilità delle serie in maniera assoluta, e non hanno considerato la limitazione, che questa veniva necessariamente a subire dall' ipotesi dell' identità.

VII.

I sostenitori del *materialismo psicofisico* sono mossi dall' idea della continuità della causalità fisica, e della sua totalità chiusa e refrattaria ad ogni azione esteriore. Per costoro la natura fisica è in realtà un immenso automa, un grande meccanismo di orologeria, e potrebbe essere riportata, quando fosse tutta conosciuta, all' ipotetica formula cosmica imaginata dal Laplace. Nelle scienze fisiche il principio della conservazione dell' energia è fondamentale, e la conseguenza diretta di esso è, che nelle trasformazioni le quantità dell' energia debbono rimanere costanti. Un altro principio delle scienze fisiche è, che tutte le azioni fisiche si risolvono in movimenti di massa o in movimenti molecolari, e che ci è equivalenza tra essi nelle trasformazioni. Finalmente il terzo principio è quello della causalità chiusa, della impenetrabilità della serie fisica. Fondato specialmente su quest' ultimo principio, il fisiologo non ammette i fenomeni mentali, se non che come eco dei fenomeni cerebrali. La coscienza, non entrando nella serie delle cause e delle azioni fisichè, può essere descritta, ma deve essere esclusa dalla ricerca scientifica, come quella che è la *metà non scientifica della scienza*. Per la stessa ragione, essa non può essere se non che uno spettatore inerte rispetto ai processi cerebrali corrispondenti, una specie di spuma, di aura, di melodia, incapace di modificare i processi

coi quali si accompagna, insomma un *epifenomeno*. I fatti psichici non sono che *dimostrativi* dei fatti cerebrali, come la suoneria è dimostrativa della funzione dell' orologio. Uno stato di coscienza non può essere causa di un fatto fisico, ma soltanto un *simbolo* di esso, e non lo può modificare, così come il fischio della locomotiva non ne può modificare la funzione. Similmente la melodia fluisce dalle corde in vibrazione senza poterle accelerare o ritardare, e l' ombra segue il viandante senza poterne accelerare o ritardare il cammino. La coscienza comune ammette l' azion reciproca, e non ne sente l'assurdità, perchè non ha presenti i termini del problema, ed è mossa da ragioni puramente psicologiche. Siccome alla coscienza è presente ora il fatto fisico, ed ora, e più spesso, il fenomeno psichico, così quando la causa fisica non è presente, è sostituita con l'altra.

α) Or se questa teoria fosse vera, dovrebbero essere possibili come due storie di ogni fatto psichico, per quanto grande e complesso esso sia. P. es. dovrebbe essere possibile di scrivere la storia cerebrale della Divina Commedia; e la biografia di ogni grande uomo, p. es. di Napoleone, dovrebbe essere non soltanto quella che la storia registra, ma anche quella che un qualunque fisiologo bene informato potrebbe scrivere in termini di pura fisiologia cerebrale. Similmente non si potrà dire, che l'esito di una battaglia sia dipeso dalla perizia, dalla pronta in tuizione mentale del duce, o dal coraggio dei sol

dati; ma che si sono svolte due serie parallele di fenomeni senza azione dell'una sull'altra, e delle quali la sola *serie* causale è la fisica. Cosicchè, *dal punto di vista causale*, e dell' intendimento causale del fatto, Napoleone ad Austerlitz avrebbe potuto anche dormire durante la battaglia, o pensare alla quadratura del circolo, senza che perciò l' esito di quella fosse meno intelligibile. Ammessa la tesi del materialismo psicofisico, si avrebbe una teoria della storia ben altrimenti materialistica di quella che oggi così s'intitola. Perchè si ridurrebbe tutta ad un meccanismo di stomachi pieni e di stomachi vuoti, senza bisogno di passare per l' intermedio stato psichico dei sentimenti, dei bisogni, e degli odii di classe.

Gli assurdi si possono facilmente moltiplicare. Siccome la sola serie causale è la fisiologica, così il fatto psichico, l' epifenomeno, non è causa di nulla. Quando si dice, che una buona notizia produce la gioia, e che la dimostrazione produce la certezza della conclusione, si sbaglia. In realtà notizie e gioia, dimostrazione e certezza non sono che simboli degli stati organici corrispondenti, e soltanto questi sono in rapporto causale (Hodgson).

Ma allora come si può mantenere l'equazione della causalità nei casi innumerevoli, nei quali la causa fisica ha un effetto anche fisico, che è affatto senza proporzione ad esso così nella quantità che nella qualità? Un figlio adorato parte per un lontano viaggio; la madre aspetta la notizia dell'arrivo. Imaginiamo ora due telegrammi, uno di vita, uno di mor-

te, concepiti con quel solo divario che è necessario per dare le due notizie contrarie. La differenza materiale si può ridurre ad una sillaba: in italiano; *Federico è giunto* - *Federico è spento* - In tedesco; - *Fritz angekommen* - *Fritz umgekommen*. Dal punto di vista fisico la differenza è quasi nulla; intanto il telegramma di vita calma e tranquillizza la madre, il telegramma di morte la getta nella disperazione e la uccide. Come, se la causalità fisica è la sola reale, come spiegare la differenza degli effetti? come spiegarla anche nell'ipotesi della separazione assoluta delle serie? Possiamo imaginare una serie per quanto grande di frasi, p. es. tutte quelle contenute in una grossa collezione di libri, che la madre abbia letti per istruzione o per passatempo; ebbene tutte queste frasi, se anche potessero essere presenti contemporaneamente all'occhio suo, e cumulare le loro azioni, la lascerebbero tranquilla, e non produrrebbero la benchè minima parte dell'effetto del telegramma di morte, o uno analogo. E viceversa, possiamo imaginare mille frasi, che esprimano la stessa notizia, nella stessa lingua, o nelle moltissime lingue, che possiamo pensare note alla madre, ed anche i segni convenzionali variabilissimi di telegrammi in cifre; ebbene tutte queste cause così diverse produrranno lo stesso effetto. Non giova ricorrere alle energie latenti di un organo così complesso com'è il cervello, le quali sarebbero rese attuali nel caso del telegramma di morte, e non sarebbero rese attuali nel caso contrario; perchè se si prescinde dal significato del telegramma, cioè dalla sua

qualità psichica, l'effetto materiale è inesplicabile; e se non se ne prescinde, non è vero che la causa fisica sia la sola causa (1).

β) La teoria somatica delle emozioni, se volesse essere in tutto coerente a se stessa, cioè se volesse interpetrare i fenomeni delle emozioni come effetti degli stati organici corrispondenti, dovrebbe cominciare dal negare la derivazione delle emozioni da qualunque stato cognitivo, da qualunque sensazione o rappresentazione, e limitarsi a spiegare l'emozione dal principio alla fine, nei soli termini della fisiologia. Invece essa ammette, con una prima deviazione dal rigore della deduzione materialistica, che lo stato cognitivo produce lo stato organico, e che l'eco psichica di questo è l'emozione. Nella comune teoria psicologica, la connessione causale tra lo stato cognitivo iniziale e l'emozione si riporta, per le emozioni rappresentative, all'associazione psicologica in tutte le sue forme, in tutte le condizioni generali e speciali della sua azione, sensitive e intellettuali, morali, sociali e via via. E da ultimo si riannoda alla teoria, che nella differenza tra stati rappresen-

(1) Cfr. Busse, *Leib und Seele*, nella Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik, vol. 114, disp. 1ª. E, *Wechselwirkung oder Parallelismus?* nella stessa Rivista, vol. 116, disp. 1ª. Le obiezioni del Busse, valide contro il parallelismo nella forma del materialismo psicofisico, e nella spinoziana, non valgono, come dimostreremo, contro il parallelismo monistico.

tativi, emotivi e volitivi non riconosce differenza di funzioni separate, ma di elementi di una funzione unica, il cui schema più semplice è il riflesso psichico primitivo, nel quale l' emozione si confonde col tono della sensazione. In questa teoria la connessione causale è continua, e non presenta nessuna difficoltà. Ma come spiegare, nella teoria somatica, la diretta produzione dello stato somatico dall'idea? Il Ribot crede, che questa difficoltà possa essere risoluta, se si ricorre al principio biologico dell'adattamento. Nei primordii della vita animale, la sensazione oscura e indeterminata produce dei riflessi, i quali o allontanano l'animale dalla sorgente dell'azione esterna, o l'avvicinano ad essa. Da principio è la causa biologica, non la psichica, quella che dallo stato cognitivo fa nascere lo stato somatico. E se anche a quelle forme primitive di esso si vuole che non corrisponda nessuna emozione, certo, a misura dello sviluppo, lo stato somatico comincia ad avere il suo corrispondente psichico emotivo. L'emozione è il riverbero psichico dell'adattamento vitale, e come questo cresce di complessità con lo sviluppo e con la differenziazione degli organi e delle funzioni, così organiche che psichiche, così cresce di complessità e di chiarezza l'emozione.

Passando dal mezzo naturale al sociale, si può fare la stessa dimostrazione. L' io sociale ha le sue necessità, le sue esigenze, i suoi desiderii, le sue tendenze, come l'io naturale. La differenza sta in ciò, che mentre per l'adattamento naturale la connessione tra

lo stato cognitivo e l'organico-emotivo è anatomo-fisiologica; per l'adattamento sociale è invece mediato dall'io storico, cioè dire dall'associazione psicologica passata e presente, dai suoi prodotti e dalla sua azione. L'influenza dell'associazione psicologica sulle emozioni non si può negare, perchè è chiaramente provata dalle differenze che una stessa emozione presenta in soggetti diversi. Così il sentimento della proprietà ha forme diverse nel semplice animale, nel selvaggio e nell'uomo civile, e cresce straordinariamente d'ampiezza e di contenuto per ognuno di questi passaggi. E similmente il sentimento dell'amor proprio muta enormemente dall'individuo isolato, all'individuo in rapporto con altri individui, amico, padre, sposo, condottiero, capo, principe; ed è vario nel cortigiano e nella donna elegante, nel sacerdote e nel soldato, nella popolana e nella gentildonna, nello studioso e nel politicante.

Se non che è facile vedere, che questa difesa del Ribot è per nove decimi una rinunzia esplicita alla teoria che difende, la quale mantiene solo per le origini prime della vita animale, alle quali non giunge la osservazione diretta. Ma il Ribot non spiega perchè mai, in quelle, degli elementi psichici del riflesso psichico, uno soltanto, il rappresentativo, esisterebbe, e gli altri due no. Invece è vero, che se qualche cosa si oscura maggiormente risalendo alle origini della vita animale, è proprio l'elemento rappresentativo, come quello che è il più analitico e il più ricco di contenuto. E d'altra parte, se

l'oscura sensazione, che presiede alle azioni degl' infimi esseri animali, deve avere carattere impulsivo, non si vede come mancherebbe del lato emotivo, e come, senza di esso, potrebbe valere come mezzo di adattamento.

La necessità biologica non è già un mistico principio che crea dal nulla i suoi mezzi; essa è servita da cause naturali, e tra queste tiene il primo posto l' oscura emotività che accompagna le sensazioni organiche, e che in queste, segnatamente allorchè adempiono funzioni vitali, è più intensa. Anche nei riflessi primitivi degl' infimi animali, a meno di non considerarli come proprietà innate, bisogna ritenere che l' atto riflesso fisiologico è coevo col riflesso psichico, e trova in questo il principio attivo dell' adattamento vitale, nel quale il momento emotivo, tutt' altro che essere un nudo riverbero, è un principio determinante, e una ragione di sviluppo perfettivo. Che se anche il primo riflesso fisiologico potè essere casuale, e non avere altro elemento psichico che l' oscura sensazione, (la qual cosa è assai poco intelligibile), fin nel riflesso immediatamente successivo l' emozione si dovè connettere direttamente con la sensazione, e derivare dall' associazione psicologica dell'oscuro piacere o dell'oscuro dolore, (provato nella prima azione vitale responsiva), con la sensazione eccitatrice. Così il bambino, che ritrae la mano dalla fiamma, non vi è determinato dal fatto bruto della sensazione visiva; non è la vista della fiamma che produce in lui il senti-

mento di paura, ma l'associazione di essa con la scottatura sofferta. L'emozione, che è connessa primitivamente con la sensazione, passa dalla dipendenza da questa alla dipendenza dall'associazione psicologica. La più parte dei biologi ammettono la teleologia del piacere e del dolore nell'adattamento vitale. Ora come potrebbe essa aver luogo, se mancasse ogni azione della coscienza sul corpo? non sono il piacere e il dolore degli stati di coscienza?

Dunque la connessione psicologica è sempre l'elemento o il fattore primitivo dell'emozione, perchè essa o dipende da una sensazione, se è un piacere o un dolore fisico, o dipende da un'associazione più o meno complessa di rappresentazioni, se è un'emozione rappresentativa. Se imaginiamo un essere sfornito dell'associazione psicologica, non possiamo pensare che sia capace di emozioni rappresentative, e con la sensibilità anche l'emozione sensitiva viene a mancare. Per le prime, la intensità, la durata, l'ampiezza dell'emozione, dipendono dalle qualità corrispondenti dell'associazione psicologica; come può vedere chiunque abbia fatta per suo conto, o sentita fare da altri la riproduzione estetica di un'emozione, destata improvvisamente p. es. dalla lettura di un annunzio di morte o di un fallimento, o anche da una sola parola di preghiera, come quella di Lucia all'Innominato. E per le seconde si vede facilmente, che la teoria somatica delle emozioni è in errore quando crede, che ci possano essere anche delle cause puramente fisiche delle emozioni, e che

queste possono essere affatto indipendenti da ogni stato cognitivo. Perchè, anche nei casi patologici delle emozioni senza causa, e in quelli nei quali l'emozione è prodotta da un agente fisico, che operi eccitando o deprimendo il sistema nervoso, la causa cognitiva dell' emozione non manca mai, e consiste nella cinestèsi, nello stato del senso vitale, che è una vera e propria sensazione, e di forte carattere emotivo. Nel caso degli agenti fisici, le emozioni non dipendono mai da essi soltanto, ma appunto dall' effetto che hanno sulla cinestèsi e sul senso vitale. Perciò il vino non dà sempre la gioia, ma anche la tristezza; non sempre il coraggio, ma anche la timidità.

Ci è ragione di dubitare, se l' emozione non sia veramente altra cosa che l'eco psichica della perturbazione organica, quando si riflette, che molta parte dei quadri somatici delle emozioni, può essere prodotta indipendentemente da esse, e non produrle come effetti. Così l'accelerazione del circolo può essere effetto del rapido succedersi delle impressioni uditive, o di una rapida corsa, senza che perciò si desti un' emozione in senso proprio. E similmente la profonda stanchezza, che segue un cammino prolungato, può presentare lo stesso quadro somatico della tristezza, o press' a poco, senza che perciò si produca il sentimento della tristezza.

Lo Ziehen ha fatto notare, contro la teoria somatica, che i fenomeni organici delle emozioni, invece di confondersi con esse, generano delle sensa-

zioni ben distinte, che sono sensazioni e non emozioni, cioè sensazioni secondarie e concomitanti le emozioni. E che perciò quelle e non queste sarebbero l'eco di quei fenomeni; p. es. la paralisi motrice nello spavento è una sensazione secondaria d' impotenza, non l' emozione di spavento. Nell' angoscia noi sentiamo uno spasimo allogato nel petto e nei precordii, ed un tremito generale, che sono vere e proprie sensazioni secondarie, e non già l' angoscia stessa come sentimento. Questa distinzione non è niente di sottile, è fatta anche dall'uom del volgo, il quale, nel raccontare e nel descrivere la proprie emozioni, distingue benissimo da esse le sensazioni secondarie.

Se passiamo a valutare la fecondità, l'adeguazione, la chiarezza della interpetrazione somatica delle emozioni, rispetto all'interpetrazione psicologica, vediamo subito quanto sia, al paragone, inferiore. La teoria somatica ha presentato all' ingrosso due soli quadri somatici fondamentali, il tipo depressivo, (paura), il tipo esaltativo, (collera). Come si può pensare il quadro somatico speciale di tutte le emozioni particolari, quasi infinite di numero e di qualità? Occorre evidentemente abbandonarsi alle ipotesi, e senza nessuna speranza che esse abbiano l'evidenza causale, che i grandi scrittori raggiungono nelle loro analisi psicologiche. Ma anche per le emozioni fondamentali la teoria si mostra insufficiente. P. es. la gioia e la collera sono due emozioni del secondo tipo, che hanno in comune l' aumento del circolo e l'aumento dell' innervazione motrice, e si distin-

somatico rispetto allo psichico, finisce per respingere la teoria che difende. Perchè, se la serie fisica e la psichica costituiscono due aspetti di una stessa serie, così diversi che il nesso causale intelligibile è interno a ciascuno, e non va dall'uno all'altro, ciò vuol dire che il fenomeno psicologico deve essere interpetrato mediante un altro fenomeno psicologico, che per le emozioni rappresentative è l'associazione delle idee. Se è vera la legge del Meynert, dell'antagonismo tra la funzione ideatrice e la inibitrice nella corteccia cerebrale; se è vero che nel dolore la funzione ideatrice è depressa, e la inibitrice prepondera, e che il contrario accade nella gioia, è evidente che la stessa teoria somatica riconduce alla sua contraria. Perchè è l'impedimento del potere associativo, l'angustia dei gruppi rappresentativi, o viceversa la libera e facile associazione, quella che genera i tipi fondamentali opposti delle emozioni rappresentative.

γ) E ciò è tanto più ragionevole, perchè siccome non possiamo giudicare di quanto avviene nel cervello se non che dai fatti psichici, e dai movimenti esterni con essi collegati nell'esperienza, non si vede perchè dovremmo, nella scienza, sostituire al linguaggio intelligibile della comune esperienza, quello affatto inintelligibile del giuoco delle forze materiali. L'esclusivismo dei materialisti non è meglio giustificato di quello degli spiritualisti. E se quelli sembrano aver ragione dal loro punto di vista, quando vogliono esclusa la coscienza, come quel

la che è la *metà non scientifica della scienza*; non meno giustificati sono questi, allorchè ricusano come incomprensibile la traduzione dei fatti psichici nei fisiologici. Gli uni invocano la continuità dal basso in alto per non vedere che il meccanismo nervoso anche nell'intelligenza e nella volontà; gli altri possono invocare la continuità dall' alto in basso per trovare la coscienza anche là dove non appare.

E non senza fondamento di ragione. Perchè, anche stando alla teoria della scelta naturale e dell' adattamento, se consideriamo la coscienza come il più potente mezzo di adattamento, non possiamo accettare la teoria dell' *epifenomeno*. La coscienza difatti appare in ogni sfera della psichicità, dalla sensitiva più bassa all' intellettuale più alta, come un *agente elettivo*. In generale, un organo nervoso centrale è tanto meno psichico, quanto più la sua funzione è determinata, stabile; ed è tale, se è relativamente semplice, cioè se risponde al meccanismo di un'azione poco complicata, e che si compie sempre allo stesso modo. Tale è anche il carattere di ogni meccanismo. Un meccanismo tanto più è perfetto quanto più è preciso; e perciò se qualche cosa si muta in esso, se accade un guasto anche lieve, la funzione è perturbata o distrutta, e se è riparabile dal macchinista, non è riparabile dalla macchina stessa. Ma quando si procede dai centri nervosi puramente fisiologici, da quelli cioè che sono sede di riflessi, o di associazioni di riflessi, ai centri psichici, la cosa cangia di aspetto. Questi sono e appariscono assai indetermi-

nati nelle loro funzioni, e mostrano un singolare potere di riparazione, in quella che si chiama la loro *funzione vicariante*. E l' indeterminatezza della funzione è un pregio, non un difetto. Difatti una funzione strettamente determinata non è utile che per quell'effetto, e per nessun altro. E perciò un organismo altamente complesso, come quello dei mammiferi superiori, sottoposto ad un gran numero di azioni incidenti variabilissime, rispetto alle quali deve correlativamente variare l' azione responsiva, (se l' essere deve conservarsi), sarebbe assai mal fatto, se constasse di un certo numero di meccanismi definiti, incapaci di ogni altra azione responsiva, che della sola fatale ad essi attribuita dall' immutabile organizzazione. Un cervello inferiore, puramente meccanico, può fare poche cose a perfezione, ma si mostra inetto per ogni altra cosa. Invece un cervello superiore, adattato a tutte le reazioni possibili, sarà in complesso fallibile, e la sua fallibilità sarà in ragione diretta della sua complessità. Ora che cosa rende possibile, che un meccanismo cosiffatto funzioni bene? non si può rispondere altrimenti se non, che è la *coscienza*, perchè è essa soltanto, che può determinare quegl' impulsi e quelle inibizioni, i quali, se fossero registrati in maniera invariabile nei meccanismi nervosi, non sarebbero adattati ad un numero indeterminato di possibilità. E non basta; quando parliamo di adattamento a un fine, diciamo cosa diversa se applichiamo questa idea ad un meccanismo materiale, da quella che diciamo se la applichiamo alla

coscienza. La finalità non è tale pel semplice meccanismo, ma per una coscienza estranea al meccanismo stesso. Per la locomotiva è affatto indifferente condurre o non condurre il treno, condurlo alla stazione o all' abisso; non così per la coscienza. Perchè per essa soltanto i fini diventano proprii, intenzionali; anzi per essa soltanto si può parlare propriamente di fini.

La coscienza adunque appare come la condizione dell' adattamento variabile della funzione cerebrale, non già come un *epifenomeno*. E ciò è confermato dal fatto, che la coscienza è precisamente in ragione inversa dell' automatismo, è nulla nell' azione abituale e istintiva, è massima nell' azione volontaria. Anche il fatto, che funzioni perdute per distruzione dei centri corrispondenti, si restaurano dopo qualche tempo, per la funzione vicariante di altri, accenna inevitabilmente alla *pressione*, diciamo così, della coscienza. Perchè niente potrebbe costringere un certo gruppo di elementi cerebrali ad assumere la funzione di un gruppo distrutto, se la *funzione come tale* non esercitasse potere determinante, cioè il *bisogno sentito* di quella funzione (1).

La causalità fisiologica della coscienza, intesa nel suo significato più generale, è uno dei cardini della biologia contemporanea, e si riconnette alla teoria più larga della *potenza plastica* della funzione. La teoria meccanico-materialista, che la funzione deriva

(1) Cfr. James, Psicologia, cap. V.

dall' organo, e che l' attività è un epifenomeno, è ora considerata come antiscientifica. È un canone biologico, che la differenziazione delle strutture è effetto dell' adattamento funzionale. Nel plasma vivente amorfo tutte le funzioni essenziali della vita sono esercitate dalla stessa sostanza; e tutte le ulteriori formazioni sono considerate come effetto dell' adattamento funzionale. Negli organismi già formati l' inizio di una funzione nuova si produce prima che l' organo adatto ci sia; e quando comincia a localizzarsi è confidata sempre ad un vecchio strumento leggermente modificato. Ancora, quando l' organo è distrutto, la funzione ad esso affidata torna ad essere compiuta, più o meno imperfettamente, da strutture non adatte. Così, secondo le esperienze di Prevost e di Dumas, l' urea viene estratta dal sangue nella superficie mucosa degl' intestini, se i reni sono distrutti. Il Preyer ha detto, che l' ufficio essenziale della fisiologia comparata consiste nel derivare le funzioni provvedute di un organo adatto, (*idiomere*), da quelle che non lo hanno, (*cenomere*), scoprendo la graduale transizione da queste a quelle.

Ora questo concetto della potenza plastica della funzione ha condotto direttamente ad ammettere la potenza plastica della funzione psichica. È in questo senso che s' intende ora il principio della *scelta fisiologica* in biologia. Quando la vescica natatoria del pesce si trasforma in polmone, non accade una lotta tra le branchie e la vescica natatoria, la quale si decida per questo, che la vescica si approprii mag-

giore quantità di nutrimento, e acquisti quindi energia a spese delle branchie. Questo fatto di ipernutrizione da una parte, e di denutrizione dall' altra, è vero; ma è effetto di un altro fatto, cioè che il sentimento del bisogno del nuovo adattamento opera come causa psichica nello sviluppo del nuovo organo. Similmente lo sviluppo della sensibilità tattile e dell' udito nei ciechi, non dipende da una causa fisica, ma dalla cresciuta energia della funzione psichica nella direzione di quelle sensazioni. Vico nota, che i latini, dicendo *olfacere*, pare che intendessero che l' odore è fatto dall' animale. Siccome non ci è lavoro organico senza l' irritabilità, e questa è la forma inferiore della sensibilità e del movimento animale, così dobbiamo ammettere che il progresso della creazione organica verso le forme superiori sia strettamente condizionato dalla virtù formativa della funzione, la quale ci riporta infine ad una causa biologica di natura psichica. Perciò l' attività psichica è accolta oggi come una causa biologica, non già nella forma di una potenza misteriosa, o trascendente; bensì in quella intelligibile di direttrice delle variazioni formative.

Ma non bisogna intendere quest' azione direttrice come derivante da una coscienza immanente, che abbia presente un *piano d' insieme* prestabilito. La creazione organica è il prodotto di un grandissimo numero di azioni finali, che si vanno via via complicando; di guisa che il fine raggiunto oltrepassa il motivo, e si avvera la legge, che più chiaramente

apparo poi nella storia, della *eterogenia dei fini*. L' attività psichica si dispiega in maniera inconsapevole nelle prime formazioni biologiche, e poi diventa gradatamente consapevole. Corrispondentemente, le variazioni e il progresso organico sono minori a principio, che non nelle forme superiori della vita. La paleontologia ci mostra questa accelerazione della differenziazione organica, nelle epoche geologiche, crescente con lo sviluppo delle forme più complesse. E ne abbiamo una riprova nel fatto, che la variazione progressiva e selettiva è maggiore in quelle parti dell' organismo, che più sono connesse con lo svolgimento delle funzioni mentali. Però deve farsi una riserva importante, ed è, che la funzione psichica è tanto più attiva come causa organica, quanto più è lontana dalle forme superiori, e più mediatamente e oggettivamente rappresentative. La tendenza e l' istinto possono più del desiderio e della volontà consapevoli; e la sensazione più materiata, più oscura nel suo contenuto, e più piena di *tono sensitivo*, ha una potenza plastica, che non appartiene punto alle rappresentazioni. Il Brown, un botanico, ha detto, che la morfologia è per sua natura idealista; ma bisogna intendere la cosa in questo senso, che se ci è una figurazione formativa nell' evoluzione organica, questa non esiste punto come imagine distinta, ma come conato nei punti della materia vivente, dove si va a generare la nuova particolarità morfologica. Le alte forme della psichicità consapevole sono prodotti ultimi, e quindi non cause; la psiche organi-

camente creatrice è la psiche inconsapevole, l' *anima animale*.

δ) Ma checchè sia di ciò, è certo che è più facile dire, che pensare la separazione assoluta delle serie, che il parallelismo empirico ha ereditato dal parallelismo metafisico dello Spinoza. Niente è più difficile a sostenere, nel campo dell' esperienza, che l' aforisma spinoziano: « nec animus a corpore ad cogitandum, nec corpus ab animo ad motum aut quietem, vel ad aliud, si quid est, cogi potest. » Qualche psicologo, non appena l' ha invocato, o scritto come motto che riassume la sua dottrina, è costretto a concedere, che anche nella scienza si può esprimersi come se quell' impossibilità non esistesse. E così difatti fanno tutti, e non ci è teoria psicologica che non si valga, nel formularsi, di quella libertà di espressione, senza la quale non sarebbe possibile scrivere un libro di Psicologia intelligibile. Non mancano le scuse per codesta infedeltà alla teoria. Come talvolta l' astronomo, si dice, adopera delle imagini geocentriche per cagion di chiarezza, così il psicologo può adoperare il linguaggio della coscienza comune a proposito del sentimento, della volontà, delle sensazioni. Siccome, dei due processi, lo psichico e il fisiologico, il primo è il più noto; e nella comune coscienza lo stimolo eccitatore, e il movimento ultimo responsivo sono i soli fatti materiali noti, così noi colmiamo l' interposta lacuna con quel processo, che è oggetto dell' osservazione interna, e che solo

per la parvenza della nostra esperienza si svolge tra essi.

Ma è dubbio se la ragione addotta sia la vera. E certo tra l' infedeltà dell' astronomo e quella del psicologo, corre la differenza, che se quella è particolarissima, accidentalissima, e sempre consapevole del rapporto vero, nel quale può tradurre ove occorra il fittizio; questa è costante, necessaria, e tale insomma che, presa in senso reale, chiude la teoria del parallelismo inconvertibile nel solo capitolo nel quale è scritta. Come difatti ammettere la causalità interna delle serie anche per la più elementare sensazione esterna? come possiamo concepire la genesi di una sensazione visiva od acustica indipendentemente dall' onda luminosa o sonora che colpisce i nostri sensi? Non potremo dire, che il colpo di spada e la ferita producono dolore; dovremo dire che il dolore è l' effetto psichico di una causa psichica correlativa della ferita. Similmente, siccome non possiamo neppure ammettere la causalità psichica rispetto alla fisica, dobbiamo dire che non già l' offesa mi mette in furore, e provoca da me un ceffone, ma che le due causalità, la psichica e la fisica si svolgono ciascuna a sè. Bisognerà distendere la genesi di ogni atto volontario per una duplice serie regressiva di antecedenti psichici e fisici, e riconoscere di aver sbagliato se diciamo di muoverci per un atto di volontà. Non sarà l' idea dell' artista quella che è tradotta nella tela o nel marmo, ma la creazione artistica e la plastica materiale procederanno insieme

sì, ma senza scambiarsi nulla, e senza sapere nulla l'una dell'altra. Non sarà l'idea del generale quella che determina l'ordine, la celerità, la direzione della marcia di un esercito; nè quella dei direttore, che determina le complicate evoluzioni delle masse in una solennità pubblica o in uno spettacolo coreografico. Ma allora come spiegare l'improvviso, l'inaspettato, che par rimbalzare dall'una serie all'altra, senza antecedente assegnabile in questa? Odo pronunziare il mio nome, riconosco la voce di persona amata, o quella del nemico, corro ad abbracciare quella, levo la mano per respingere questo.

ε) Adunque la teoria del parallelismo non sembra accettabile nè nella forma datale dal materialismo psicofisico, nè in quella propria della teoria delle due serie chiuse e impenetrabili, che è una reminiscenza della metafisica spinoziana. Ma sono giustificate le speranze che il materialismo psicofisico pone nella nuova Anatomo-Fisiologia del sistema nervoso? Malgrado tutte le sue novità, questa non ci presenta se non che una forma perfezionata di quella *corrispondenza eterogenea*, che sempre si è riconosciuto esistere tra il sistema nervoso nella sua struttura anatomica e nelle sue funzioni, e la psiche. Ma questa corrispondenza non significa altra cosa che questa; come, nell'ipotesi che la psiche inerisca in un sostrato materiale, questo debba essere costruito e debba funzionare per tradurre il più esattamente che è possibile, nella forma delle azioni e passioni della

materia, le azioni e passioni psichiche, senza che però dalla natura e dalla qualità di quella si possa avere il benchè menomo sentore della natura e qualità di queste. Questa corrispondenza *eterogenea* va dall' atto riflesso fisiologico, che è la forma materiale del riflesso psichico, fino alla più alta differenziazione e concentrazione organica del nevrasse, che rispecchia la ricchezza della vita psichica superiore, e la sua unità nella coscienza. Nè c' è da riporre molta speranza per la Psicologia nella scoperta embriologica dell' origine diversa dei centri corticali dal resto del nevrasse, nè da quella della permanenza degli elementi nervosi per ispiegare la permanenza della coscienza. La teoria chimico-meccanica, sulla natura dell' azione nervosa sostituita al trasporto di materia, (che del resto non è stato mai seriamente sostenuto), è più intelligibile dal punto di vista funzionale in rapporto alle corrispondenti funzioni psichiche, ma non getta nessuna luce su queste.

La nuova estensione presa dagli studii di topografia psichica cerebrale non è che una fase dell' alternativa, ormai storica, tra la teoria della localizzazione, e la teoria dell' indifferenza funzionale. Dopo le stravaganze della frenologia, prevalse tra i fisiologi la tendenza di negare ogni localizzazione, e di considerare il cervello corticale come un organo unico per tutte le funzioni psichiche. Ma le ricerche ulteriori provarono, che, entro certi limiti, non si può negare che esso sia un insieme di organi psichici funzionalmente differenziati. Certo l'accordo su questo argomento non

esiste ancora tra i fisiologi, e la topografia psichica del cervello varia poco meno che da un giorno all' altro; ma di certe localizzazioni, es. quelle della parola, non si discute più. Oramai ci acconciamo ad una teoria media, per cui non aderiamo nè al concetto del Flourens, che ammetteva l' indifferenza funzionale, nè a quello del Munk, che è riuscito a dividere la corteccia cerebrale in un mosaico di piccoli cervelli autonomi. Bisogna riconoscere, che le esperienze fisiologiche hanno provato anche pel cervello il principio della divisione del lavoro; ma bisogna ammettere, che le localizzazioni cerebrali sono bensì più o meno stabili e fisse, ma mai in maniera assoluta. La migliore teoria pare essere quella dello sviluppo postero-anteriore, con prevalenza di localizzazione occipitale delle sensazioni visive, e frontale della funzione relativista dell' attenzione e della coscienza. Il cervello ci appare come organo di una grande plasticità, che, con la funzione vicariante, è l' esempio più netto della potenza formativa della funzione psichica. Ma questo, se mai, è un fatto decisamente contrario alla teoria dell' epifenomeno, e delle serie impenetrabili.

La teoria dei *neuroni*, con le loro ramificazioni multiple, con la mancanza di continuità sostituita dall'appoggio adesivo, è più favorevole ad una maggiore indipendenza funzionale, e quindi meno in accordo col rigido concetto, che vede nelle strutture l'antecedente fisso delle funzioni. L'estremo di questa significazione della relativa indipendenza funzionale sarebbe rappre-

sentata dalla teoria dell' *amiboismo*, qualora fosse provata; anzi si può temere che questa non sia per riuscire una teoria anarchica. Ma, dopo tutto, non si vede quali speranze possa fondare la teoria del materialismo psicofisico sopra questi fatti e sopra queste ipotesi. L' Anatomo-fisiologia cerebrale può riuscire, più o meno, ma sempre imperfettamente, una traduzione del fenomeno psichico nel fenomeno materiale, intelligibile solo a chi conosca già il primo, ma che non ne potrebbe dare neppure il più lontano presentimento a chi, per ipotesi, non lo conoscesse. La prova migliore di questo è che, nella ricerca, l' ipotesi fisiologica è modellata sul tipo psichico, e che perciò essa va, non dalla materia allo spirito, ma viceversa.

ζ) Per questo anche, non vedo quale nuova luce possano gettare sulla quistione che ci occupa le considerazioni del Mosso sul rapporto dell' esercizio muscolare con lo sviluppo dell' intelligenza. Lasciamo stare che la corrispondenza, che il fisiologo torinese ha voluto vederci, non è sempre vera. I fatti, perchè riescano scientificamente probativi, occorre che siano specifici, e raccolti coi metodi rigorosi della ricerca induttiva. Quando si scelgono così all'ingrosso, e per remote analogie, ogni valore dimostrativo viene a mancare. E se egli si piace di attribuire alla ginnastica la superiorità mentale dei Greci e dei Romani antichi; altri potrà opporre l' inferiorità mentale degli acrobati , dei popoli nomadi e selvaggi , agilissimi e rotti alla più aspra lotta con la natura;

e far notare, che le classi intellettuali dei popoli civili non sono certamente quelle che coltivano di più gli esercizii muscolari. Tra gl'invertebrati, i molluschi sarebbero più intelligenti, perchè dotati di maggiore mobilità; ma non è forse superiore l'evoluzione psichica dell'articolato, e non raggiunge forse una maggiore perfezione negl'insetti? Quale trai vertebrati può paragonarsi all'uccello per la squisita precisione delle sensazioni muscolari? eppure il grave pachidermo, e specialmente l'elefante, è assai superiore all'uccello nello sviluppo psichico. Certo il pensiero e il movimento non sembrano separabili; ma non risulta precisamente dagli esempii remoti, che il Mosso è andato a cercare, bensì dal fatto, che non abbiamo nessuna esperienza di una psiche senza cervello, sebbene molte volte ci troviamo di dover dubitare se abbiamo presente un cervello senza psiche. Dinanzi a questa prova di correlazione qualunque altra è inutile, e l'andarne a cercare nella ginnastica somiglia un poco all'andare a cercare il senno d'Orlando nella Luna. Che l'esercizio muscolare abbia efficacia morale è risaputo *ab antiquo*, e fu saputo e praticato da quei Greci e Romani, che il Mosso cita. Anche oggi se ne fa un gran parlare, non solo per la ginnastica, ma anche pel *lavoro manuale educativo* nelle scuole. E per vero, l'acquisto del dominio completo della volontà sui muscoli non si ottiene se non che col conseguimento della migliore coordinazione dei movimenti, così per l'uso del proprio corpo, che pel possesso e per la configurazione

della materia esterna. Ma in qual modo questa, o qualunque altra sintesi del pensiero e del movimento ci può aiutare a comprendere *la natura dell' anima*?

η) Lasciamo dunque queste divagazioni, e volgiamoci, per conchiudere, ad esaminare le ragioni fondamentali del materialismo psicofisico. Questo, riponendo la realtà oggettiva nel fenomeno materiale, e considerando i fatti psicologici come fatti vissuti, (erlebnisse), non dà alla Psicologia altro ufficio che di descriverli, attribuendo la interpretazione causale esclusivamente alle scienze naturali. A questa teoria il Wundt obbietta, che la distinzione tra esperienza esterna ed esperienza interna non è niente di assoluto. Siccome noi non conosciamo le cose se non che come nostre rappresentazioni, così l' esperienza è in realtà una sola, e soltanto si può distinguere in *diretta* o *indiretta*. Se lo studio è rivolto al contenuto dell'esperienza in rapporto agli oggetti, considerati nel loro essere indipendente dal soggetto, si hanno le scienze della natura; se invece riguarda il contenuto dell' esperienza nel suo rapporto al soggetto, e nelle sue qualità soggettive, si ha la Psicologia. Le scienze naturali usano, per l' interpretazione causale dei fenomeni naturali, di concetti ausiliarii, che non sono dati immediatamente dall' esperienza, ma sono costruiti sul modello di essa, e sono giustificati se, e nella misura nella quale giovano o no alla spiegazione causale dei fatti. Il con-

cetto ausiliario fondamentale delle scienze naturali, è il concetto di materia; quello fondamentale ausiliario della Psicologia è il concetto dell' anima. Che delle due forme d' esperienza, la naturale e la psichica, quella dovesse avere il suo sviluppo prima è cosa che s' intende facilmente, considerando che l'interesse pratico è il primo. E s' intende come il concetto della sostanza psichica, modellato sul concetto della sostanza materiale, col quale si tocca e s'identifica quasi inconsapevolmente dal principio alla fine, dal *duplicato* dell' animismo primitivo all'atomo, dovesse parere necessario prima che non si riuscisse a riporre la soggettività nella coscienza. Se non che il vero è, che se dei fenomeni esterni abbiamo notizia indiretta dai nostri stati di coscienza, di questi abbiamo notizia diretta. Ora, se è così, non si vede come si possa negare oggettività ai secondi , e attribuirla ai primi, quando è evidente, che questo carattere spetta ad ambedue , o prevalentemente ai fatti dell' esperienza diretta. Dunque la ragione della maggiore oggettività non è valida.

Neppure si può ritenere come decisiva la ragione della continuità della serie naturale e della discontinuità della serie psichica. Certo le lacune della causalità psichica sono un obbietto della nostra esperienza diretta, mentre quelle della causalità naturale si possono sempre riferire alla nostra ignoranza , e perciò ogni scoperta integratrice in essa diventa una prova e una conferma della continuità. Le prime sono nella natura stessa della loro fonte conoscitiva,

e si sa che mai potrebbero essere colmate, perchè, per colmarle, occorrerebbe che la distesa della coscienza coincidesse con quella dell' essere; le seconde invece, siccome accanto all' esperienza attuale, di cui segnano i confini, si stende il campo dell' esperienza possibile, sono considerate come sempre eliminabili. Ma tutte queste ragioni, se determinano un abito mentale favorevole a considerare le serie materiali come complete e continue, e le psichiche come incomplete e discontinue, non sono però prova che così sia realmente. Siccome accanto alla sfera del conscio si distende, nell'ordine psichico, la sfera dell'inconscio, di cui non è possibile segnare i confini; siccome possiamo, anzi oramai dobbiamo pensare, che una certa maniera di essere interna dinamica, che non possiamo però determinare, accompagni fin le attività fisiche e chimiche della materia; si vede, che la discontinuità e l' incompiutezza, potendo essere apparenti, non autorizzano quella riduzione causale inintelligibile, che il materialismo psicofisico si propone.

ϑ) Il progresso delle scienze naturali, avendo potuto risolvere in maniera intelligibile i fatti esterni in fatti di materia e di movimento, quelle hanno proceduto logicamente, allorchè hanno escluso tutte le entità imaginarie dell' animismo primitivo. Quindi, per applicare lo stesso procedimento ai fatti psichici, occorrerebbe innanzi tutto ridurli, con pari intelligibilità, a fatti di movimenti materiali. Se prima di questo, e non ostante la dimostrata irreducibilità,

si pretende di trovare nei fatti cerebrali la causa dei fatti psichici, si procede nel modo più antiscientifico che si possa imaginare. Perchè non si sopprime già la scienza (Psicologia) in nome dei fatti (psichici), ridotti intelligibilmente a fatti di un altro ordine, e di un' altra scienza; ma si sopprimono viceversa i fatti in grazia della scienza.

Le scienze morali, come dominii di applicazione della Psicologia, sono, con la loro indipendenza dalle scienze naturali, la prova più chiara dell' indipendenza della scienza, che è loro fondamento. In realtà questa ha adempito poco finora a tale suo ufficio, che non è del resto meno evidente di quello che la Fisica generale adempie rispetto a tutte la scienze della natura. Tutta assorta nel suo cómpito speciale, la Psicologia ha quasi perduta la traccia dei fatti, per correre dietro all' ente ipotetico, circa la natura del quale tanti interessi, tanti sentimenti, creavano tanti problemi. Ma oramai poche scienze sono così ricche di fatti, e di teorie intorno ai fatti come la Psicologia; e come è innegabile che l'interpetrazione psicologica è comune a tutte le scienze morali, è del pari innegabile, che, per queste, sarebbe affatto inutile una Psicologia ridotta a fisiologia cerebrale. La negazione delle scienze morali, come scienze autonome, dovrebbe dunque essere una conseguenza necessaria della negazione della Psicologia come scienza indipendente. Io non so se i neomaterialisti spingano la logica della loro dottrina fino a quella negazione insana. Pure, se si afferma che non ci è

scienza dello spirito, si deve anche affermare che non ci è scienza di niente che sia spirituale. Ma poichè questa affermazione sarebbe assurda, così non può essere che non sia assurda anche l'altra.

Il materialismo psicofisico, non ammettendo che una sola causalità, la materiale, riporta integralmente a questa la natura stessa della realtà; perchè non può essere reale quello che non ha nessuna causalità cioè nessuna azione. Invece per noi, che ammettiamo la duplice causalità, nell'unità del reale, ogni fenomeno di coscienza dà origine ad una doppia ricerca, la fisiologica e la psichica. Ma ogni spiegazione scientifica deve essere cercata in ciascuna serie; il pensiero deve essere spiegato col pensiero , il moto col moto. Noi rigettiamo la psicologia materialista, come rigettiamo la fisica spiritualista. Per noi la Psicologia è la scienza, che tratta lo spirito con lo spirito, e siamo profondamente convinti dell'inanità di una trattazione diversa; perciò consideriamo con un sentimento di sfiducia profonda ogni interpretazione materialistica della vita cosciente.

VIII.

Questa medesima sfiducia è quella che è il motivo del dualismo critico, e si traduce in esso nella dottrina della duplice sostanza, fondata sulla duplicità ed irreducibilità dei fenomeni. Questo dualismo, che si potrebbe anche dire empirico, per distinguerlo dal dualismo metafisico, si attiene all'induzione; e invece

di varcare i limiti dell'esperienza, teorizzando intorno alla natura e agli attributi dell' anima come essere metempirico, si contenta di postulare una realtà sostanziale diversa dalla materia, separabile da essa, e pur connessa con essa. E cerca di mostrare, come questo postulato sia più in accordo con l' esperienza e con la scienza di qualunque forma di monismo, sia metafisico sia empirico.

Uno degli argomenti più vitali del dualismo è l' impossibilità d' intendere tutta la vita psichica, dalla sensazione al pensiero, e alla moralità, senza ammettere il soggetto come una realtà permanente, diverso dalla funzione, e principio della funzione. Se la coscienza è atto, è lecito domandare di che o di chi è atto. Ed anche se si dice, che la coscienza è illusione, si ha l' obbligo di dire di chi è illusione, e chi è che s' illude. La teoria delle *pulsazioni* del pensiero del James (1), la teoria degli atti giudicativi

(1) Il James dà ragione dell'identità dell'*io*, mostrando i varii fattori, dai quali è effettuata. Prime la *continuità* e la *somiglianza*. Noi giudichiamo dell' identità di un oggetto materiale, non ostante i cangiamenti, se esso è rimasto continuamente sotto i nostri occhi. E viceversa crediamo che sia lo stesso oggetto, se mancando la continuità della percezione, esso è rimasto simile a se medesimo. Così accade dell' io; la continuità ci fa unire il dissimile, la somiglianza ci fa unire il discontinuo. Ma perchè la continuità e la somiglianza possano spiegare l'identità, occorre qualche cosa, *che non fa parte degli oggetti della collezione*, e questo è il *pensiero giudicante*, la *sezione identificatrice* della corrente

identici, che si saldano in un continuo, che sarebbe l'*io*, non basta, e non vale più di qualunque altra forma di dottrina associazionista, perchè il saldarsi di quegli atti, la continuità loro, suppone l'unità per-

del pensiero, la *pulsazione* di pensiero sempre identica. E non basta; occorre, affinchè le pulsazioni successive di pensiero non rappresentino tanti io distinti, che essi si trasmettano qualche cosa. Occorre che il pensiero presente si approprii in qualche modo il pensiero passato, come questo si appropriò il precedente, e così via via, in modo che il pensiero presente riassuma in se tutta la storia passata. Ogni pensiero nasce possessore, e muore posseduto; come se, (per usare l'esempio di Kant), in una serie di palle elastiche, che si comunicano il movimento, ciascuna trasmettesse all'altra, non soltanto il movimento, ma anche la coscienza del movimento. Questo speciale potere, proprio del pensiero nascente, di appropriarsi il pensiero che sta per passare, e quasi di adottarlo, è ciò che stabilisce l'identità dell'io.

Non è questo il luogo di discutere questa dottrina, alla quale non conferisce di certo molta evidenza scientifica la forma imaginosa sotto la quale è presentata. Mi preme soltanto di notare, che fin dal 1884, nel mio libro, *Coscienza, volontà, libertà*, studiando lo stesso soggetto, io riuscii alla teoria degli *atti di coscienza* sempre identici nel primo termine, che si saldano in un continuo per la perfetta identità dei primi termini, e per l'*indiscernibilità* degl'intervalli. Le similitudini da me addotte, furono quelle della continuità del campo visivo, non ostante il punto cieco della retina, e della continuità della sensazione visiva di un punto luminoso, che si sposti rapidamente. (V. libro citato, pag. 7; e pag. 3, dove è una critica anticipata della teoria della *trasmissione* di coscienza adottata dal James).

manente del soggetto, senza di cui non potrebbe esistere. Questa unità è anzi più reale e profonda di quella dell' organismo, perchè mentre le parti di questo esistono anche dopo separate dal tutto, non esistono gli stati psichici se sono separati dalla loro unità che è l'io. Se la coscienza non è funzione di una sostanza sui generis, è qualche cosa che si produce e riproduce nel tempo, e che non esiste nel sonno profondo o nel deliquio; ora come mai questo riprodursi della coscienza sarebbe possibile senza l'unità permanente del soggetto-sostanza? Come per lo sviluppo organico è necessario il germe, così per lo sviluppo psichico è necessaria la psiche. Che significa una volontà senza il soggetto che vuole? Se il fatto psichico è considerato come una reazione di natura specifica, affatto diversa da quella delle sostanze materiali, non è necessario ammettere una *diversa* sostanza? Se l'*individualità* è una maniera di essere, che la natura esterna non realizza, non è necessario ammettere che lo spirito, che la realizza, è una sostanza diversa? Per far che si faccia, la psicologia antisostanzialista è infine ridotta a porre l' *atto come soggetto dell' atto.*

Per le scienze fisiche, l' equivalenza quantitativa, la sostituibilità dei fenomeni possono spiegare la continuità. Ma per la Psicologia, dove la misura quantitativa non è possibile, e la sostituibilità dei fenomeni è senza senso, non si può fare a meno di un principio reale. Senza di esso l'esperienza non sarebbe possiblle, perchè non sarebbero possibili nè la conoscenza del

mondo esterno, nè la memoria, nè l' affermazione o la negazione di una qualunque relazione. Rappresentarsi l' esteso, osservare, comparare, riferire, distinguere, giudicare, tuttociò suppone un soggetto sempre identico a se stesso, permanente nel variare dei suoi atti, e che non può essere risoluto in essi e identificato volta a volta con ciascheduno. La causalità psichica non può essere diversa dalla fisica, se non è causalità di un essere diverso dall' essere materiale. Ora la causalità psichica è diversa. Noi sappiamo infatti i motivi delle nostre azioni, e le ragioni delle nostre convinzioni, senza saper nulla di quello che accade correlativamente nel cervello. Il distinguere la verità dall' errore, il bene dal male, il pensare il dovere e la responsabilità, non avrebbero senso, tolta la realtà del soggetto. Se l' uomo ha coscienza di leggi diverse dalle fisiche, ed obbedisce ad esse, non può essere soltanto materia. Se sono reali la verità e il bene, è reale l' anima; perchè non potrebbe essere reale quello che è pensato, che esiste solo per un principio non reale e illusorio.

Ma perchè l' illazione dalla duplicità dei fenomeni alla duplicità degli enti fosse pienamente giustificata, bisognerebbe prima provare, che una stessa sostanza non può avere due forme diverse di manifestazione. Certo, se movendo dai fenomeni del senso esterno, per via dell' astrazione delle proprietà identiche dalle diverse, si riesce all' idea di un ente, la materia, determinato dalle proprietà dell' impenetrabilità, del movimento spaziale e della resistenza, e si eleva que-

sto gruppo di proprietà a sostanza; siccome, per la loro stessa definizione, ad essa non sono riducibili la coscienza, il sentimento, il volere, così non è possibile porre quella sostanza come soggetto di queste attività. Dicasi lo stesso, se l'astrazione, operando in direzione opposta, riesce al gruppo di proprietà psichiche or ora indicato; l'anima-sostanza non potrà essere il soggetto esteso, mobile e resistente che è la materia; e bisognerà che la più sottile riflessione si distilli per farli stare e operare insieme, come l'esperienza ci mostra che stanno ed operano. Il dualismo è allora non il prodotto dell'esame obbiettivo dei fatti, ma dell'astrazione duplice ed opposta, che *costruisce* in qualche modo le due sostanze. Il dualismo, come lo spiritualismo, non può negare questo attributo della sostanza, la consapevolezza, l'apparire a se stessa, che costituisce la sua maniera di essere interna. Dicasi lo stesso del materialismo, il quale però l'ammette a titolo di proprietà derivata. Ora, ammessa questa, il problema della duplice manifestazione coincide con quello della duplice apprensione, (sensi esterni, e senso interno); ed è assurdo risalire dalla duplicità della manifestazione alla duplicità della sostanza, perchè è mettere prima quello che è dopo. Come lo stesso stimolo, l'elettricità p. es., appare come luce, come calore, come urto meccanico, secondo i diversi sensi ai quali si manifesta, così la sostanza si apprende come movimento spaziale e come pensiero. Ma ci è questa differenza tra l'una e l'altra apparizione, che l'elettricità appa-

risce ad *un altro*, e perciò le diverse manifestazioni sono *relative*; mentre invece la sostanza apparisce a se medesima, e però le sue manifestazioni coincidono con l' essere, e l' apprensione s' identifica con la realtà. Il problema della duplice manifestazione è un problema psicologico, non un problema metafisico, è il problema del senso e della coscienza, che sono ambedue attività psichiche, e tra loro connesse in guisa, che non la loro unità, ma la loro separazione sarebbe inintelligibile.

Che i prodotti, o per dir meglio gli oggetti di queste due forme della percezione siano diversi, ed anche eterogenei, dipende dal fatto, che solo di noi stessi possiamo avere la percezione interna; mentre per le altre cose non abbiamo che la sola percezione esterna, e solo limitatamente, nella misura nella quale è possibile argomentarlo dalle manifestazioni esteriori, possiamo per inferenza estendere ad una piccolissima parte di esse la nostra maniera di essere. Tutta la difficoltà nasce dall' isolamento, dalla puntualizzazione della coscienza finita; per cui, eccezion fatta del soggetto individuale, tutto il resto della realtà appare come esterno. Se la coscienza potesse accompagnare dall'interno i fenomeni che apprende solo da fuori, se potessimo avere presente lo stato interno p. es. della materia che gravita, e seguire l'evoluzione del fenomeno interno così come possiamo seguire quella del fenomeno esterno, forse tutte le difficoltà ed antitesi potrebbero essere rimosse, da quella tra il meccanismo e il dinamismo

a quella tra la materia e lo spirito. La condizione specifica della conoscenza umana dipende da questo, che lo spirito umano può assistere all' evoluzione del mondo spirituale direttamente, non può assistere alle origini di esso, non al lavorio intimo che determina nella natura, nell' ordine e nel sistema della creazione naturale, la nascita della spiritualità. Ogni cognizione intorno a questo è indiretta, raccolta da segni, da manifestazioni esterne. È contraddittorio affermare, che la realtà esteriore, costruita sui dati del senso esterno esclusivamente, sia la sostanza anche dei fatti dello spirito, e che la sostanza costruita esclusivamente sui dati del senso interno possa avere anche azioni e passioni materiali. Ma nessuna meraviglia se non riesce di congiungere poi quello che si è separato, con un procedimento di astrazione in direzioni opposte. Nessuna contraddizione ci è nell' ammettere una sostanza psicofisica, la quale ha anzi per sè la conferma diretta dell' esperienza, che non ci presenta mai un fenomeno psichico, che non sia anche un fenomeno fisico. Certo, quando si dice percezione, interna o esterna che sia, si dice psichicità, si dice qualche cosa che è uno, perchè la percezione esterna è un fenomeno dello stesso ordine dell' interna, e non è concepibile se è separato da questa. Ma come questo non autorizza a pensare, che il movimento spaziale non sia altra cosa che un fenomeno della coscienza senza realtà per sè; così la maggiore estensione, l' anteriorità, la continuità del fenomeno di movimento rispetto al fenomeno di pen-

siero, non autorizza la deduzione della coscienza dal movimento. E non solo per tutte le ragioni di eterogeneità e di irreducibilità, ma anche perchè quell' anteriorità e continuità si vede che potrebbero esistere anche pel fenomeno psichico, e sia pure depotenziato, per una coscienza capace di apprenderla, che fosse cioè la coscienza dei modi interni della realtà cosmica, e non di una così piccola parte di essa quale è, espresso in elementi della percezione esteriore, il cervello umano.

Certo, la stessa associazione psicologica, e poi la memoria, l' esperienza, la conoscenza, la volontà, l' ordine morale, suppongono il soggetto spirituale, l' io, e non sarebbero possibili senza di esso. Ma la quistione sta appunto in questo; se suppongono il *soggetto*, ovvero la *sostanza* del dualismo. Che suppongano il soggetto non par dubbio. Tutta la vita psichica animale sarebbe inintelligibile senza quella soggettività progressiva e sempre più accostata all' individualità, che è il sentimento dell'organismo. E similmente la vita psichica umana è inintelligibile senza la coscienza di sè. Ancora, si può riconoscere pienamente, che l' io non può essere un prodotto, una risulante, perchè ogni meccanismo psicologico, che si volesse adoperare per costruirlo, lo supporrebbe. La psicologia associazionista non è riuscita, a mio modo di vedere, nè ad eliminare ogni elemento a-priori nella conoscenza, nè a *dedurre* la coscienza dal meccanismo psichico, perchè non è riuscita a rendere intelligibile come uno stato psichico possa esi-

stere prima di una maniera quale che sia di coscienza. Se il più elementare fatto psichico è soggettivo, suppone quella forma di soggettività che è necessaria perchè esista. Ma se la necessità di un soggetto è imprescindibile per intendere qualunque fenomeno psichico, non è lo stesso della sostanza. Perchè tutte le istanze che si possono produrre in favore di una realtà diversa dalla materia, come sostegno dei fenomeni psichici, sono tanto valide e concludenti pel soggetto, quanto invalide e inconcludenti per la sostanza intesa nel senso del dualismo. L' associazione psicologica, il riconoscimento nella memoria, la volontà, il ragionamento, il dovere, la responsabilità non richiedono che la coscienza, e quella forma di unità e individualità che essa raggiunge nell' io della coscienza umana. Questo spiega tutto, *la sostanza oltre l' io*, principio dell' io, e di cui la coscienza è funzione, è un' incognita, che non si sa che cosa possa essere in se stessa, e destituita di tutte le sue proprietà e funzioni. Come, anche rispetto alla materia, l' idea di sostanza non riceve un contenuto se non che dalle proprietà ed attività sue, e si perde nel vuoto dell' astrazione negativa, se è trasferita di là da ogni fenomeno materiale; così l' anima-sostanza del dualismo è un non ente, se la sua realtà si trasferisce di là da ogni funzione psichica, di là dalla coscienza e dall' io. Come per la materia non possiamo applicare la categoria di sostanza se non che ad un gruppo di attività, così non possiamo fare diversamente per la psiche, e l' oltrepassare le attività

per raggiungere le realtà corrispondenti è una mera illusione, prodotta dall' estensione dell' uso formale del pensiero di là da ogni materia e da ogni contenuto, un' ipostasi della categoria, un' applicazione della categoria a se stessa.

L' idea dell' anima s' identifica, dal punto di vista conoscitivo, con l'idea che la coscienza, e tutto quello che, con un nome complessivo, diciamo *psiche*, ha base e ragione nella natura delle cose. Se ci si vede qualche cosa di più, cioè un principio reale, che rende più intelligibile l' ordine dei fatti psichici, si è vittima di un' illusione. Difatti gli spiritualisti non deducono nessuna delle proprietà della vita mentale da proprietà dell' anima, che siano conosciute per altra via. La loro spiegazione è quindi puramente *verbale*; essa, anzichè rendere intelligibili i fenomeni, non può essere resa intelligibile essa stessa, se non che da questi.

Si dice che l' atto non può essere il soggetto dell' atto, nè la funzione il principio della funzione. Ammettiamo pure quest' esigenza, sebbene potremmo rispondere, che non sappiamo niente, e non possiamo concepire un reale, una res, che non sia atto; *Thatsache*, come dicono i Tedeschi. Ma l' io è proprio questo, è principio di funzione, è il primo termine dell' atto del pensiero, quello che giudica e sente e vuole, il centro onde irraggia la vita psichica, il soggetto al quale tutti gli stati psichici sono riferiti. Quale realtà volete trovare di là dall' io, se non la sostanza semplice della vecchia psicologia dualistica,

che è un' idea negativa, o l' atomo del materialismo? E vi pare che questi sarebbero per l' intelligenza principii di funzione più intelligibili della coscienza di sè? Il dualismo rifiuta l' atomo della metafisica materialistica, e sta bene; ma che è la sua sostanza senza nessuna funzione, e principio di tutte le funzioni, compresa la coscienza?

Anche qualche dualista riconosce ora il valore di questa critica gnoseologica applicata al concetto dell' anima (1). Non la rigidità, non la permanenza assoluta, ma la regolarità del cangiamento pare la caratteristica sola accettabile della sostanza psichica. L'anima non può essere un *obiectum*, come una *res externa* esistente in un punto dello spazio; e si ammette volentieri, che ad un' anima cosiffatta non è possibile assegnare un ufficio qualunque nell' interpretazione della vita psichica. Ancora, l' anima non è fuori dei fatti psichici, non è una specie di *causa prima* di essi; e nel determinarne la natura non si può andar oltre la coscienza di sè. Si giunge fino ad ammettere, che la psicologia non deve discutere più della semplicità dell' anima-sostanza, perchè le basta il soggetto come unità ed identità interna, capace di distinguersi dall' oggetto. Che la quistione dell' immaterialità è oziosa, perchè noi non sappiamo che cos' è propriamente la materia;

(1) V. de Sarlo, *il Concetto dell' anima nella Psicologia contemporanea*, Firenze, Ducci, 1900; che è tutto una vigorosa difesa del dualismo critico.

e che non è lecito dedurre l'immortalità dalla semplicità.

E allora, si può domandare, che resta dell'anima del dualismo? un postulato della psicologia, si risponde. Un postulato che non spiega nulla, quando è lì, pieno di realtà, il soggetto, l'io, che spiega tutto? Volete applicare la categoria di sostanza all'io; e in verità non ci sarebbe niente di male, perchè è un'attività reale, che può fare da materia di quella categoria. Ma il male comincia quando, in forza di quell'applicazione nel senso del dualismo, la coscienza è separata dalla connessione sua con l'organismo, attestataci dall'esperienza, e si ricusa di identificare la sostanza col suo contenuto empirico, per sostituire a questo un contenuto trascendente, che è impossibile di determinare. Dov'è più il motivo del dualismo, se si dichiara oziosa la quistione dell'immaterialità, e perfino quella dell'immortalità? Non restano, come ragione intima del dualismo, che le interruzioni della coscienza; specialmente nel sonno profondo e nel deliquio, che sembrano portare con la morte, (transitoria), della coscienza, la morte dell'anima. Veramente, quando ci si è contentati della regolarità del cangiamento, invece della permanenza assoluta, come caratteristica della sostanza, le interruzioni della coscienza perdono ogni valore. Ma prendere per *fiche de consolation*, in questi casi, la permanenza della sostanza = x, di una sostanza psichica non valutabile in nessun valore psichico, è

contentarsi di molto meno che dell' acqua fresca, è contentarsi di niente.

Un argomento molto caro al dualismo è quello dell'unità dell'anima, come opposta alla divisibilità, che è caratteristica del corpo. Ora, senza stare a ripetere, che tutte le caratteristiche opposte sono il prodotto dell' astrazione isolante, che crea quella dualità, che l' esperienza non dà; possiamo dire, che la divisibilità infinita, se è vera per l' astrazione matematica, non è vera per la realtà. Questa ci presenta fin nelle forme di esistenza fisico-chimica il fenomeno della resistenza alla separazione degli elementi, che è una forma di unità energetica. La divisibilità è sempre men vera a misura che si sale verso le forme superiori dell' esistenza; e la forma dell' unità energetica si estende man mano a totalità sempre più complesse e sempre più differenziate. La divisibilità non è possibile nel vegetale come nel minerale, e non è senza la distruzione di quel determinato essere che esso è. Le specie animali ci mostrano un vero progresso ascendente di concentrazione e d'individuazione. La legge dell' individuazione domina il mondo fisico come il mondo morale; difatti l'individuazione psichica procede di pari passo con l'organica nella scala animale; e tra la sensibilità diffusa e incoerente delle infime specie animali e la coscienza personale dell' uomo s' interpone tutta la serie delle forme psichico-organiche. Certo l' individualita è massima nella coscienza, ed è tale, che

è senza modello nella realtà spaziale; ma è naturale che sia così. Perchè la sintesi funzionale, energetica, che ha la sola dimensione del tempo, non ammette divisibilità contemporanea. Però si badi; se è vero che gli stati psichici non esistono separati dalla loro unità, che è l'io, è vero anche, che siamo affatto incapaci di concepire che cosa reciprocamente sarebbe l'io senza stati psichici di sorta. Il diritto alla realtà è *a pari* tra l'io e gli stati. E perciò non si può conchiudere dall'inesistenza degli stati senza l'io ad una realtà più profonda di questo, senza ammettere la legittimità dell'illazione inversa. Quindi le due illazioni, con la loro elisione reciproca, dimostrano l'inanità della riflessione, che vuol risalire ad una *realtà oltre l'atto.*

L'identità personale, comparata alla mutabilità del corpo, dà al dualismo un altro argomento per distinguere tra i due principii o sostanze. Ma questa ragione non ha più valore per la moderna psicologia, la quale mostra che l'io storico è un'identità di composizione dipendente dalla memoria; che si può tanto disciogliere, quanto moltiplicare. Questo dimostrano il decadimento senile, e molte forme di psicopatie, tra cui i fenomeni di coscienza doppia, alternanti o coesistenti, e impenetrabili tra loro, che la suggestione ipnotica può moltiplicare sperimentalmente, e di cui molti esempii ci porge anche il sogno. Quello che non cangia è la *forma* della coscienza, e perciò *l'io formale*, che è lo stesso in tutti, e che è incapace di moltiplicazione. Ma que-

sto io non è persona, non ha storia; e se è il principio per cui è possibile ogni formazione psichica, ogni storia psichica, e lo stesso io storico, non è quella identità del molteplice che il dualismo crede, ma una pura identità numerica, atomica, non una sostanza, ma la forma costante di una funzione fondamentale. D' altra parte il corpo ha anch' esso la sua identità non ostante il ricambio materiale, come l' io l'ha non ostante il fluttuare e il succedersi sempre vario degli stati psichici. Siccome non muta tutto ad un tratto nè nella vita corporea nè nella psichica, così la grande preponderanza degli elementi permanenti relativamente ai nuovi, e la continuità dinamica e morfologica, producono l' identità psichica e l' organica. E quel che è più, le due identità sono dipendenti ; come mostra il fatto, che i fenomeni di coscienza doppia sono per lo più determinati da profonde alterazioni della *cinestèsi*. Finalmente si badi, che dire che l' identità dell' anima è diversa da quella del corpo, perchè per l' anima essa consiste nella coscienza, e pel corpo no, è elevare la funzione a sostanza, e quindi supporre provato quello stesso che si tratta di provare, cioè che è possibile la coscienza senza il corpo.

Si sostiene anche dai dualisti, che noi abbiamo la percezione diretta della sostanza spirituale, e della sua distinzione dalla sostanza materiale, con la quale è congiunta. Perchè, se affermo che il corpo è *mio*, non dico però che s' identifichi con *me*. Io distinguo il *mio* dall' *io*, e pongo fuori di me tuttociò che

dico mio. Se non che questa voluta attestazione della coscienza non sussiste, perchè in realtà essa non ha presente che se stessa. Se la sostanza psichica s'identifica con la coscienza, è vero che essa si distingue assolutamente, ma non dal corpo soltanto, bensì anche da tutti i suoi *stati*. Questa distinzione dipende dalla forma stessa della coscienza, che è e consiste in questo atto di distinzione. Ma appunto perciò la coscienza non è *sostanza*, è *atto*. Se la coscienza avesse presente il primo termine dell' atto di distinzione, nel quale consiste, come una sostanza, cioè come una realtà per se stante, e indipendente da quell' atto di distinzione, essa non potrebbe fare che obbiettivare l' io sostanza, così come ogni altra cosa; e rispetto ad esso rinascerebbe quella stessa duplicità, quella stessa esteriorizzazione, che è la forma, o dicasi il ritmo della coscienza rispetto al corpo, come rispetto all' oggetto in generale.

Ma se la logica del dualismo fallisce nelle ragioni di ammettere la duplice sostanza, si implica nelle maggiori difficoltà allorchè, creata l' antitesi di esse, si propone l'impossibile còmpito di intenderne l'azion reciproca. Oggimai non si discutono più i diversi tentativi fatti dalla Psicologia dualistica per ravvicinare quello che aveva separato. Essi, a cominciare dalla *forma sostanziale* di S. Tommaso, e a proseguire per l' *influsso fisico*, pel *mediatore plastico*, per l'*assistenza divina* della scuola cartesiana, fino all' *armonia prestabilita* del Leibniz, appartengono ai ferrivecchi della Psicologia, e sono universalmente considerati come

moneta fuori corso nel campo scientifico. Anche perchè il dualismo, il quale trova la sua ragion d' essere nella irreducibilità dei due ordini di fenomeni, rinunzia ad essa allorchè è costretto a cercare un *mediatore materiale*, come rinunzia ad essere scienza allorchè si appella al miracolo.

E in realtà il dualismo li ha abbandonati, e si è gettato audacemente nella mischia per provare, che l' azione psicofisica è certa a titolo di fatto d' esperienza; e che se ad essa si oppongono principii, assiomi, teoremi di natura speculativa, e sieno anche di quelli che sostengono tutto un edificio di conoscenze, ciò vuol dire una di queste due cose; o che il teorema ha un valore limitato, e non è adoperabile oltre i limiti segnati dall' esperienza, o che è falso in tutto o in parte, e deve essere perciò o rigettato o integrato. Ora che l'esperienza provi l'azione psicofisica reciproca basta a mostrarlo il fatto, che uno stimolo produce una sensazione, e una volizione produce un movimento.

Se non che l' esperienza, che s' invoca, non dà la prova che il dualismo crede. L' *apparenza* della prova dipende dal fatto, che il processo cerebrale, che accompagna uno stato di coscienza, non è esso stesso oggetto di coscienza. Il lato fisico di un processo psichico non può essere studiato *in atto*; l' esperimento fisiologico trova il principio ed il risultato, ma per quello che c' è di mezzo non può essere interrogata che l' esperienza psichica, e questa non conosce che gli stati psichici. Ma non si può conchiu-

dere dal non avere coscienza del fatto cerebrale concomitante alla non esistenza di esso. L' esperienza scientifica, esercitata in molte guise, è ora sicura, che il circolo di azioni cerebrali non s' interrompe mai, e che una serie continua di esse accompagna la serie degli stati psichici. Certo a chi assumesse, che in un qualche momento del processo fisiologico entrano in gioco cause di natura non fisica, non si potrebbe opporre un' attestazione contraria diretta dell' esperienza; ma si badi che così le parti si scambierebbero, perchè spetta al dualismo di fornire la prova diretta positiva del fatto, e non incombe agli avversarii l' impossibile còmpito di fornire la prova negativa. Ora, posta la cosa in questi termini, posto cioè che la prova empirica della causalità psicofisica è solo apparente, si reintegrano completamente i diritti del ragionamento nell'apprezzamento delle ragioni del dualismo.

E la prima cosa da osservare è questa, che essendoci per la coscienza come uno spostamento di orizzonte nel transito tra il fenomeno fisico e il fenomeno psichico, non è possibile decidere se il rapporto che ha luogo tra essi è in realtà un rapporto causale. Nello studio dell' azione psicofisica noi siamo tragittati improvvisamente come in un mondo diverso; perdiamo di vista una serie, e un' altra la sostituisce, per cui viene a mancare bruscamente quella continuità, che è la condizione logica dell' uso del principio di causa. Dunque è doppiamente falso che la causalità psicofisica sia un fatto d' esperienza.

Molto meno è una ipotesi intelligibile. Siccome ogni spiegazione data dalle scienze della natura esteriore è spiegazione di un fatto fisico mediante un altro fatto fisico, ed ogni spiegazione data dalla Psicologia, per l'incommensurabilità delle serie, è interpretazione di un fatto psichico mediante uno o più fatti psichici; così nè l'una nè l'altra maniera di spiegazione possono spiegare la causalità psicofisica, perchè contraria al principio della conservazione dell' energia. Difatti nel momento, nel quale il fatto fisiologico si cangerebbe in fatto psichico, una certa quantità di energia scomparirebbe senza equivalente, ed una certa quantità sarebbe creata dal nulla nell' ipotesi opposta. Il dualismo, che accentua l'incommensurabilità dei due ordini di fatti, non può ammettere che l'energia psichica sia un equivalente possibile della fisica. Come tutte le categorie, così anche quella di causa, diventa un problema allorchè si applica al primo e all' ultimo conoscibile, allorchè si trasferisce dal finito all' infinito. Ma adoperarla pel rapporto di due elementi, che non hanno una misura comune, è rendere il reale doppiamente inintelligibile. Se la Fisiologia dovesse subire, anche solo a titolo di fatto, l' interruzione del circolo di azioni fisiologiche per l' interposizione temporale di un'azione psichica, ogni speranza di rendere ragione dei fatti fisiologici sarebbe perduta; così come sarebbe perduta ogni speranza di spiegazioni fisiche, se si dovesse ammettere la possibilità di una forza arbitraria capace di muovere in ogni direzione un punto materiale.

Perciò, qualunque sia il valore che attribuiamo al principio di causa, e a quello della conservazione dell' energia, che ne è l' espressione fisica; sia che li consideriamo come assoluti, sia che diamo ad essi il più modesto valore di principii ipotetici, mediante i quali cerchiamo di rendere razionale la nostra conoscenza della realtà, e dai quali dobbiamo necessariamente lasciarci dirigere nel lavoro scientifico, a pena di vederlo distrutto, è evidente che dobbiamo respingere quello che contraddice ad essi. Dobbiamo quindi respingere la risoluzione estrema, che il dualismo contemporaneo sembra propenso ad accogliere, di negare cioè il valore assoluto del principio della conservazione dell' energia, per la impossibilità della sua prova completa, e per la sua inapplicabilità all' infinito; perchè se anche non gli si potesse attribuire il valore assoluto obbiettivo, non gli si potrebbe ricusare quello metodico. Le ipotesi ad esso contrarie sarebbero, in forza di questa assolutezza metodica, logicamente illegittime, perchè scuoterebbero le basi della conoscenza del mondo fisico in se stesso. La comune coscienza non trova difficoltà di ammettere l' azione psicofisica, perchè non precisa i termini del problema. Ma da che Cartesio, il più conseguente dei dualisti, lo pose nei suoi veri termini, l'inconsistenza scientifica del dualismo si andò progressivamente manifestando nei vani tentativi di riconnettere quello che aveva separato, e da ultimo nella necessità di collocarsi fuori del terreno scientifico.

Con la duplicità della sostanza va congiunta la questione della *sede* dell' anima. Fu allogata in sedi diverse; la glandola pineale, i ventricoli cerebrali, il centro ovale, il corpo calloso, e ne fu sloggiata sempre dai progressi della fisiologia. Sin la glandola pineale, che pareva un corpo fisiologicamente inutile, e perciò nicchia adatta per l' anima, si è visto ultimamente essere un centro visivo atrofizzato. Sicchè ora il dualismo è costretto di sostenere, che sede dell' anima sono tutti i centri psichici, e magari tutto il sistema nervoso cerebro-spinale; e non bada che una sostanza inestesa non è capace di cosiffatta diffusione in un corpo esteso, e sia pure questo una cellula, un' *archicellula* o una *cellula pontificale*, come si è voluto chiamarla.

IX.

Le scienze della natura esteriore pongono oggi la *legge d' inerzia* come fondamento della intelligibilità dei fenomeni naturali. Se fosse possibile che una forza capricciosa, insidente in un punto materiale, muovesse questo in ogni direzione, indipendentemente da qualunque comunicazione di movimento da un altro punto materiale, la scienza della natura sarebbe impossibile. Questo principio non può essere provato rigorosamente, ma solo approssimativamente e indefinitamente; e nondimeno è il presupposto fondamentale sul quale si è svolta la scienza della natura esteriore, e senza di cui non potrebbe

sussistere. La fisica è diventata una seienza vera da che Galileo l' assise su di esso; e per esso le assegnò questo còmpito, di spiegare un fenomeno materiale col riportarlo ad un altro fenomeno materiale come a causa.

La stessa cosa può dirsi degli altri due principii, della indistruttibilità della materia e della persistenza della forza. La Chimica moderna mostra, come tutte le sue ricerche e tutte le sue analisi la portino a ritenere, che la quantità di materia è sempre la stessa in tutte le alterazioni, per modo che ogni proprietà ed ogni cangiamento di proprietà nei corpi dipende dalla diversa disposizione e composizione delle loro parti. Il formarsi e lo sformarsi di una data materia non significa altro, se non che il comporsi delle sue parti da altri composti, o il dissolversi di esse in altri. Similmente il principio della conservazione dell' energia stabilisce, che la somma dell' energia, (capacità di lavoro), è sempre la stessa nella natura. P. es., la combinazione chimica produce ealore; ma proprio la stessa quantità di calore scompare, se la combinazione è distrutta. Sorge come equivalente dell' elasticità, che separa le parti prima della combinazione, e si ritrasforma in quella elasticità allorchè la combinazione cessa di esistere. La fòrza, con la quale un corpo cade, è una funzione dell' altezza; ed è proprio la stessa quantità di forza quella che è necessaria per riportare il corpo caduto a quella medesima altezza. Per quanto si estende l' esperienza scientifica, la quantità di energia ri-

mane immutata; e s' intende che nel calcolo entra non soltanto l' energia attuale, ma anche la potenziale; e che il calcolo si riferisce sempre ad un sistema finito. Nell' infinito, i principii che valgono pel finito, o non hanno senso, o valgono in un senso diverso da quello che hanno pel finito. Perciò il principio della conservazione dell'energia è più un principio metodico, che un principio oggettivo. Esso importa che l' interpretazione scientifica del mondo fisico deve sempre cercare gli equivalenti (cause) delle quantità di energia, che appaiono, e quelli (effetti) delle quatità che scompaiono; e che, in un sistema isolato e finito di punti materiali, la quantità dell' energia è invariabile.

I corpi organici non fanno eccezione. Sebbene essi, con la loro forma di sviluppo tutta propria e indefinitamente diversificata, e con la relativa indipendenza dal mondo esterno, (che manifestano nelle loro azioni), sembrino obbedire ad una forza, che non si allinea con quelle della natura inorganica, pure la moderna biologia ha tentato con successo la riduzione; e la prova del valore della legge dell' energetica può dirsi compiuta anche rispetto alle azioni e passioni della materia vivente. Certo le reazioni dei corpi organici par che non abbiano nessuna relazione con le azioni che le provocano. Che una palla urtata rotoli, è cosa che si spiega con l' urto, con la forma della palla, e con quella della superficie, su cui il moto della palla si compie; ma che p. es. il nutrimento si converta in sangue e in tessuto, o

che la pupilla stimolata si restringa, non si spiega allo stesso modo, perchè le reazioni non hanno nessuna simiglianza con le azioni. Ma la difficoltà si elimina se si considera il corpo organico, non come un' unità relativamente semplice, ma come qualche cosa di enormemente complesso; perchè allora s' intende come l' energia ricevuta può essere profondamente trasformata. Siccome ogni corpo trasforma più o meno l' azione incidente secondo la propria struttura, e secondo le energie attuali e latenti, che si trova di possedere, così pel corpo organico occorre tener conto della grande complessità delle strutture, e della somma delle energie attuali e latenti accumulate. Certo i problemi, che la vita presenta, non sono tutti risoluti, p. es. i morfologici; e perciò si torna ad insistere sulla necessità di un principio *specifico* delle forme ed azioni vitali diverso dalle energie note della natura inorganica. Veramente il *neovitalismo* non ammette quell' agente quasi personale, che il vecchio vitalismo chiamava *forza o principio vitale*, esterno al corpo vivente, indipendente dalla sua sostanza, legato ad essa temporaneamente, che la lavora con mani quasi umane, e fugge da essa con la morte. Ma toglie da esso il concetto della specificità, non solo *formale*, ma *essenziale* del fenomeno vitale, e della sua assoluta irreducibilità al fenomeno fisico, e per conseguenza nega la continuità dell' evoluzione, e l' unità della natura. Per contrario il meccanismo, col quale è parso per poco che lo spirito scientifico s' identificasse, ha tentato di ridurre il fe-

nomeno biologico e il fenomeno puramente fisico alla stessa causa, l' atomo e il moto.

Ma, contro il neovitalismo, l'esatta ricerca scientifica si trincera dietro il principio metodico, che considera come dovere di chi allega delle energie e dei principii non corporei di somministrarne la prova; e mostra che tutti i progressi delle conoscenze biologiche sono dovuti all' uso del metodo, che riconduce le attività biologiche alle forme più elementari di energia. Quando Claudio Bernard, per spiegare la creazione organica, e specialmente la morfologia organica, ricorreva alla sua *idea direttrice*, che sarebbe dominatrice e regolatrice delle forze fisico-chimiche, ed alla quale soltanto sarebbe dovuto, se gli elementi caoticamente mescolati, come le lettere dell'alfabeto in una scatola, si ordinano in un essere vivente, come le lettere nel verso del poeta, ritornava alle idee platoniche, agli archetipi, alle cause finali. Così facendo, non badava che la portata scientifica di questa interpretazione era nulla, perchè consisteva nel porre il risultato come principio, ed a causa del fatto il fatto stesso da spiegare trasformato in idea, in archetipo. Non badava, che se il meccanismo non spiega la vita, l' evoluzione dinamica non è la stessa cosa che il meccanismo. La creazione di una forma organica determinata da una cellula è effetto di un dinamismo, che riproduce necessariamente un movimento impresso, e riproduce abbreviatamente anche una serie di movimenti più remoti nell' evoluzione embrionale. La meraviglia si attenua se si riflette,

che il germe è un sistema molecolare enormemente complesso, e che ogni molecola organica è essa stessa un sistema di elementi e di moti complicatissimo. Cosicchè può essere in questa così complessa esistenza dinamica dell' elemento generatore condizionata la forma di sviluppo, cioè la forma del dinamismo successivo. Non realizza forse la natura inorganica la creazione morfologica nei cristalli? non ci è in essi un determinismo rigoroso, pel quale una soluzione di solfato di soda non cristallizza come una soluzione di cloruro di sodio?

E d' altra parte, contro l' interpretazione meccanica, non disconosce la distanza, che separa la meccanica degli atomi dal fenomeno vitale; e non accetta quelle affrettate riduzioni, che invece di spiegare il fenomeno vitale, gli fanno perdere i suoi caratteri differenziali. Oramai la scienza deve confessare, che l' interpretazione meccanica del mondo non può essere *totale*. Il fatto meccanico è certamente un fatto costante, fino al punto che la scienza può tradurre tutto in linguaggio meccanico, in funzione di movimento. Anche il pensiero pel senso esterno, e per la scienza obbiettiva, che vi si fonda su, si traduce in moto. Ma la Meccanica, essendo una scienza astratta, cioè la scienza di un ordine di fenomeni separato dagli altri, non vale che per questi, cioè pei fenomeni di movimento spaziale comunicato, e lascia fuori tutto il resto della realtà. Prendere il movimento meccanico come principio supremo è come prendere il *numero*. La stessa inintelligi-

bilità, che caratterizza la riduzione della giustizia al numero *tre*, caratterizza la riduzione della giustizia, del mondo psichico in generale, e della stessa creazione organica al movimento meccanico.

Ma con queste riserve, e per esse appunto, l'esatta ricerca scientifica non crede di poter contraddire in biologia al principio della conservazione dell'energia, che ha anzi trovato in essa le sue più sorprendenti applicazioni. Si sa che questo principio è passato dalla fisiologia alla fisica, e non viceversa. Roberto Mayer, che ne fu l'inventore, ne diè anzi la prima idea in un lavoro di fisiologia, *sul movimento organico in rapporto alla nutrizione.* Già Claudio Bernard aveva provato, che la spontaneità vitale è solo apparente, e che ogni azione organica è la risposta ad un'eccitazione esterna, il risultato di un conflitto tra la materia vivente e gli agenti esterni. La costatazione di questo fatto fondamentale rende possibile di applicare alla vita la legge della conservazione dell'enegia, che d'altra parte tutti i progressi delle ricerche biologiche mettono in chiara luce.

La dottrina dell'energetica in biologia riconosce, che l'energia vitale ha la sua origine dall'energia chimica, che essa toglie alla natura esterna mediante la nutrizione, accumulandola nei tessuti sotto la forma di *energia chimica potenziale.* Il primo movente dell'attività vitale è l'energia chimica accumulata nei tessuti. Ogni funzione organica è la liberazione di una parte dell'energia potenziale, che posseggono i materiali di riserva dei tessuti; è quest'energia,

che si trasforma in azione vitale sotto l' azione degli stimoli così interni che esterni all' organismo. Claudio Bernard ha insistito molto su questo, che ogni funzione vitale importa una perdita di materia. Ora noi sappiamo perchè questo accade. Accade perchè una parte della materia si semplifica chimicamente, e perde in questa specie di *caduta* l' energia chimica che conteneva allo stato potenziale. La nutrizione reintegra con una vera e propria sintesi organica, e non soltanto chimica, il materiale di *riserva*; e così tutto il circolo delle funzioni vitali corre per un duplice processo, disintegrativo, e reintegrativo o plastico. L' energia uscita dal potenziale chimico degli alimenti, dopo aver prodotti i fenomeni vitali, torna al mondo fisico sotto forma di lavoro meccanico o di energia calorifica. I fenomeni vitali sono quelli che si compiono nei tessuti in attività, e che non possono essere identificati, allo stato delle conoscenze, coi tipi conosciuti dei fenomeni meccanici, fisici, chimici. Sono quello che accade nel muscolo che si prepara a contrarsi, nel nervo che conduce l' eccitazione, nella glandola che segrega. L' energia vitale, o *lavoro fisiologico* di Chauveau, è quella che produce o il movimento muscolare o il calore. Che cosa sia in sè questa energia vitale non sappiamo; accade per essa come di molte energie fisiche, che si possono misurare, ma non si sa che cosa siano. Ma appunto per questo la legge della conservazione dell' energia ha la sua piena verificazione nella biologia. Perchè si prova che l' energia vitale ha il suo

posto perfettamente determinato; essa sta tra l'energia chimica, che è l'energia madre, e l'energia calorifica, che è la sua forma degradata, che è l'*escreto* dinamico della vita. Il concetto della trasformazione del calore in movimento nell'organismo è un errore. L'utilità sua non deriva dal suo valore energetico, ma dalla sua funzione di condizione e di stimolo per le reazioni chimiche. Il mondo animale consuma l'energia, che il mondo vegetale ha accumulata; e quel calore, che questo ha preso dal sole, l'animale lo restituisce dissipandolo.

L'ordine dei fatti psichici fa eccezione? si sottrae alla legge della conservazione dell'energia, che è il fondamento della intelligibilità dei fenomeni della natura esteriore? Per rispondere a questa domanda dobbiamo prima esaminare la funzione psichica in se stessa.

La coscienza, nel significato suo più generale, e più precisamente la *consapevolezza*, è la caratteristica degli stati psichici. Qualunque sia la loro qualità particolare, sensazione, percezione, emozione, volontà, queste non rappresentano che varietà della forma generale, che è la consapevolezza. Ora questa forma è qualitativamente diversa *toto genere* da ogni azione materiale, ed irreducibile mentalmente ad essa. E doppiamente irreducibile; perchè non potendo essa rappresentare nessuna quantità di lavoro fisico, non può nè essere trasformazione di un lavoro fisico anteriore, nè trasformarsi in un lavoro fisico posteriore. Manca la possibilità della duplice equazione, quali-

tativa e quantitativa, che è necessaria perchè il principio della conservazione dell' energia possa avere la sua applicazione.

E non solo l' aspetto qualitativo, ma anche il lato *formale* della coscienza ripugna ad ogni sua inserzione in una serie unilineare con la causalità fisica. Si sa che la coscienza, come pure le qualità proprie dei singoli stati psichici, non possono essere definite, perchè mancano del genere prossimo ; esse possono bensì essere apprese per intuizione diretta, ma non essere comprese in un concetto. Se però si esamina il suo modo di funzionare , paragonando tra loro gli stati estremi , e le differenze graduali intermedie che li collegano , si può vedere in che propriamente consista il suo procedimento. L' analisi difatti mostra , che una condizione della coscienza è il cangiamento. L' ipnotismo e l' estasi, che sono modi imperfetti di funzionamento della coscienza, sono stati di monoideismo. E in generale la coscienza è tanto più viva quanto più è complessa, cioè quanto maggiore è la varietà dei suoi elementi contemporanei o successivi. L' altra condizione è il riferimento di questi elementi tra loro, e a se stessa. Se imaginiamo una divisione puntuale della coscienza o consapevolezza tra i suoi elementi, potremo ancora ammettere il *carattere psichico* di questi, come ammettiamo la *materialità* dell' atomo fisico ; ma l' esperienza mostra, che la consapevolezza si attenua gradatamente, e scompare. Il processo delle psicopatie prova , che a misura che scema la facoltà di connettere tra loro le rappre-

sentazioni la coscienza si degrada, vien meno, si estingue.

Ci è una terza proprietà o condizione, anche più importante delle altre due, ed è il *riconoscimento* delle rappresentazioni. La funzione dei nessi rappresentativi, e della reviviscenza delle rappresentazioni, è anche propria della vita subcosciente; ma il riconoscimento, che la rappresentazione che rivive è quella stessa che avemmo altra volta, e che è il segno della stessa realtà oggettiva, è una proprietà della coscienza. È per essa principalmente che non è possibile accettare il pronunciato di Hume, che identifica la coscienza con la serie delle rappresentazioni. La memoria riconoscitrice suppone l' identità del soggetto delle rappresentazioni, qualche cosa che sta allorchè le rappresentazioni variano; suppone un' unità interna, della quale non ci è neppure il più remoto vestigio nel mondo fisico. Questa unità sintetica della coscienza non è sola nella nostra esperienza psicologica, e non è senza limiti. Tutt' attorno alla sfera del conscio si distende una più gran mole di elementi e di fatti psichici, che sono in rapporto di azioni e reazioni con quella; ma mentre essa rappresenta la funzione attiva unificatrice, l' altra rappresenta la passività della coscienza. Gli psicologi sono concordi nell' ammettere l' azione mutua delle due sfere del conscio e dell' inconscio; ma si dividono profondamente nella quistione delle origini. Pure questa quistione non interessa in questo momento, e sarà da noi trattata più tardi; ora importa

riconoscere questo, che se anche la coscienza-soggetto potesse essere costruita meccanicamente, il meccanismo costruttivo dovrebbe essere quello psichico, non mai la meccanica atomica molecolare, neppure nella forma dell' organizzazione e della funzione cerebrale.

Adunque i fenomeni psichici resistono a qualsiasi riduzione ; e però si presenta il problema di vedere, come debbono essere considerati in rapporto al principio della conservazione dell' energia, e in che modo debba essere interpretata quella causalità reciproca, che par provata dall' esperienza immediata , e sulla quale principalmente il dualismo insiste. Ricordiamo che le scienze fisiche ammettono, col principio della conservazione dell' energia, altri due principii come suoi corollarii ; che tutte le azioni fisiche sono o movimenti di massa o movimenti molecolari, tra i quali ci è trasformazione ed equivalenza ; e che la causalità fisica è una *continuità chiusa* , come quella che non ammette nè creazione, nè annullamento di forza.

X.

Ora, rispetto a questi principii , e segnatamente rispetto al primo, i sostenitori dell' azione psicofisica non adottano lo stesso punto di vista. Ci sono di quelli, i quali riconoscono, che il principio della conservazione dell' energia non si accorda con l' azione psicofisica ; ma sostengono che la verità di quel principio, e quindi la sua applicazione, deve essere limitata. Non riconoscendogli altro valore logico, che

quello di una generalizzazione empirica, non credono che esso possa aver valore lì dove, come nel dominio dei fatti cerebrali, e propriamente di una parte di essi, l'esperienza prova il contrario. Perchè, se ci sono fatti di esperienza, che contrastano in una determinata sfera il valore di un principio, che è provato per altre, occorre limitare il valore universale del principio. Certo il fisico deve ammettere il valore di questo principio in tutto il campo delle sue esperienze, almeno come principio metodico regolativo delle sue ricerche. Ma i rapporti tra lo spirito e il corpo oltrepassano questo campo, e il non ammetterne il valore oltre di esso, non può essere ragione di giusta preoccupazione per le scienze che sono confinate in esso.

Il principio della conservazione dell' energia significa, che in un dato sistema fisico la quantità di energia essendo costante, (se il sistema non mutua energia da fuori), le trasformazioni di essa debbono essere equivalenti. Quindi il principio ha la sua applicazione sempre quando si tratta di un sistema fisico finito, di cui è nota la quantità di energia. Ma il principio non dice nulla circa l' origine dell' energia, come non dice nulla circa la fine. Quali sono o possano essere nell' universo le sorgenti dell' energia quel principio non dice; e nell' ipotesi della verificazione della legge di Carnot sulla eguale distribuzione del calore nell' universo, che condurrebbe questo alla morte, non può dire di dove, nei tempi infiniti, potrebbe nascere un nuovo principio di vita.

Quindi è così poco scientifico considerare violato quel principio dall' azione psicofisica, come credere violata la legge di Torricelli su un astro mancante di atmosfera. Non è su quel principio, ma sul dogma metafisico, che la natura sia una totalità chiusa avente una determinata quantità di energia, che bisogna fondarsi per combattere l' azione psicofisica. Perchè solo se esso è vero, questa azione importa creazione ed annullamento di energia. Ma codesto dogma non è accolto concordemente dagli stessi naturalisti, e non è nè un principio d' esperienza nè un principio di ragione. Non d' esperienza, perchè questa non conosce che sistemi finiti di energie; non di ragione, perchè nell' infinita natura non si può parlare di una somma determinata di energia. Ora, senza di esso, quello che pare creazione od annullamento di energia non è più tale; è invece soltanto l' esperienza di una correlazione diversa dalla correlazione fisica.

D' altra parte non bisogna esagerare il *pericolo pratico* di non potere sempre verificare il principio della conservazione dell'energia. Siccome non possiamo isolare, nei nostri esperimenti, quella piccola parte o sistema, che abbiamo presente, dagli altri, così non possiamo mai, con piena sicurezza, verificare la conservazione di quella parte di energia, che è in esso. Quindi il caso dell' azione psicofisica non porta all'esattezza della ricerca scientifica maggiore perturbazione di quella, che porti la comunicazione dell'energia da parte a parte dell' universo. Certo, se l' azione psicofisica si volesse considerare come gene-

rale, il mondo si popolerebbe di demoni, e lo spiritismo renderebbe impossibile la scienza. Ma poichè l'azione psicofisica non accade che in una parte del cervello, e perciò in una quantità infinitesimale, e ben delimitata della materia, essa non porta al principio della conservazione dell'energia maggiore impedimento, nelle applicazioni e nelle verificazioni, di quello che porti la comunicazione dell'energia da parte a parte dell'universo. A che preoccuparci tanto di un principio, che ci è impossibile di verificare nel tutto, e che solo per approssimazione è verificabile nelle parti? Anche il naturalista o il psicologo, che ragiona contro l'azione psicofisica, compie un'azione psicofisica, e a questa almeno egli di certo non vorrà rinunziare (1).

Se non che, se ben si guarda, il principio della conservazione dell' energia ha un carattere di universalità, che non sopporta limitazioni. Esso è la formola fisica del principio di causalità, e la invalidità sua in un dominio qualunque della natura fisica, implica l'invalidità del principio di causa in esso. Difatti, è questo principio stesso quello, che richiede la somiglianza e la proporzionalità della causa rispetto all'effetto. Quindi, dovunque c'è un'azione fisica, essa non è intelligibile se non è riportata ad una causa fisica; e se, per ipotesi, in un dominio limitato, una causa immateriale può produrre *ex ni-*

(1) Cfr. Busse, *Leib und Seele*, nella Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik, maggio 1899.

hilo, o può annullare un' energia della materia, il principio non è limitato, ma bensì annullato, perchè è infirmato nel suo fondamento. D' altra parte esso non significa, che la quantità di energia è costante nell'infinito; ma che in ogni *sistema finito* l'energia non cresce e non diminuisce se non è comunicata da un sistema più vasto, o trasferita ad esso. E la stessa legge vale per questo sistema più vasto, e per un sistema qualunque per quanto grande, ma finito. Rispetto all'infinito essa dice, che nessuna quantità finita di energia può sorgere dal nulla o annullarsi. E solo, se per un sistema finito qualunque fosse provato falso, il principio dovrebbe essere abbandonato. Certo, nessuno può provare, che nel mondo non ci è stato mai il benchè menomo incremento di energia, perchè non sappiamo quale è la somma di energia nel mondo. Ma basta la prova sperimentale estesa a un certo numero di sistemi materiali finiti per porre il principio come legge induttiva suprema; e basta pensarlo come la formula fisica del principio di causa, per dargli un valore assiomatico, e porlo a fondamento della intelligibilità dei fenomeni fisici, e quindi di ogni ulteriore ricerca in essi. Non vale insistere sulla piccolezza della limitazione, che verrebbe al principio dall'azione psicofisica; giacchè se una legge non è vera in un caso particolare, nel quale si riscontrano tutte le condizioni della sua validità, non è una legge. E il rifugiarsi dietro la piccolezza delle energie materiali di origine psichica somiglia molto, come nota

il Paulsen, al ripiego di quella ragazza, che, rimproverata di aver avuto un bambino, si scusava col dire, che era tanto piccolo!

È notevole, che se si è molto discusso per sapere, se una causa psichica potesse avere effetti fisici, non è parso egualmente importante esaminare la tesi correlativa, cioè se una causa fisica potesse avere effetti psichici. Eppure nel principio della conservazione dell'energia sono contenuti ambedue. Il Sigwart ha osservato, contro la seconda, che non è impossibile, che una serie di azioni energetiche abbia un risultato nullo dal punto di vista fisico. Ma bisogna distinguere il caso della conversione dell'energia attuale in energia potenziale, nel quale il principio della conservazione dell'energia è perfettamente salvo; e quello della legge di Carnot, che rende concepibile uno stato dell'energia, che non è in sè nè un lavoro potenziale nè un lavoro attuale. Veramente la legge di Carnot non nega il principio della conservazione dell'energia, perchè è un caso di eguale distribuzione di essa; nega soltanto la possibilità indefinita delle sue trasformazioni. Ma appunto l'ipotesi sulla quale si fonda, cioè l'esistenza di un sistema chiuso ad ogni influenza esterna, non è verificabile nell'infinito; e quindi la legge non ha valore rispetto a un qualunque sistema finito nell'infinito. Perciò resta salda la legge di continuità, la quale non permette di ammettere che una forza si annulli, più di quello che permetta di credere che si crei. Può talora non essere dimostrabile l' effetto fisico di una

causa fisica, ma dobbiamo ammettere che ci è. Taluno ha pensato, che accanto all'effetto fisico ci possa essere l'effetto psichico. Ma se questo è intelligibile nella teoria del parallelismo, non è intelligibile nella teoria dell' azion reciproca, la quale ammetterebbe un eccesso nella causalità, cioè qualche cosa oltre l' equivalente fisico della causa fisica.

Il dualismo, che si appoggia sul concetto della limitazione del principio della conservazione dell' energia, respinge decisamente l' idea, che sia un corollario di questo l'altro principio della continuità chiusa della serie fisica. I dualisti si avvedono, che cotesta continuità chiusa sarebbe come un muro di bronzo, contro il quale si romperebbe inevitabilmente la teoria dell' azion reciproca; e perciò la rigettano sia come principio avente una necessità razionale, sia come un' esatta generalizzazione induttiva. Il Wentscher lo dichiara inammissibile, e il Busse afferma, che è un dogma metafisico imposto dalla scienza alla filosofia, e che la filosofia deve rigettare. Perchè questa ha il diritto e il dovere di esaminare, se i principii scientifici di ordine più generale sono o no delle vere necessità conoscitive, o non piuttosto dei pregiudizii, dei dogmi filosofici, che trascendono affatto la portata della prova fornita dall' esperienza. E se si crede che la filosofia non possa imporre dogmi metafisici alla scienza, si deve anche concedere, che non ne può ricevere da questa. Ora, se si sta all'esperienza, si vede, che il principio della conservazione dell' energia dice sol-

tanto questo, che in un sistema fisico finito la quantità di energia rimane costante nelle trasformazioni, se il sistema non mutua energia da fuori, o non ne dispensa fuori. Ma la natura fisica è forse un sistema chiuso? questo non può essere affermato dall'esperienza, che non abbraccia l'infinita natura; e non può essere dedotto dal principio della conservazione dell'energia, che non è provato, e non vale quindi, se non che per sistemi fisici finiti. Che il mondo fisico sia una totalità chiusa avente una somma determinata di energia non è una generalizzazione induttiva legittima, ma un'ipotesi del naturalismo filosofico, o meglio un dogma metafisico.

Certo la scienza non potrà mai provare sperimentalmente, che nel mondo non ci è stato mai il benchè menomo incremento di energia, perchè, come abbiamo già notato, ignora quale è la somma di energia nel mondo, e perchè il principio non è applicabile, nella sua forma positiva e determinata, all'infinito negativo e indeterminato. Ma non pare che chi ammette la verità del principio per un sistema finito, *per quanto grande esso sia*, possa ricusare di concedere al principio un valore *praticamente* illimitato e assoluto entro i confini dell'esperienza e della scienza, e per tutti gli oggetti di queste, cioè per *tutti i sistemi fisici finiti possibili*. Il principio della continuità chiusa della serie fisica non vuol dire altro che questo; e in questi limiti esso è un corollario diretto del principio della conservazione dell'energia, e sta e cade con esso.

Perchè, se per un *qualunque sistema fisico finito* il principio è falso, è falso in se stesso e quindi per tutti i sistemi finiti; e se è vero per tutti i sistemi fisici finiti, è vero per la serie fisica tuttaquanta, e perciò questa è una continuità chiusa ad ogni azione che non sia di natura fisica. Il principio respinto dai dualisti è una conseguenza deduttiva del principio della conservazione dell' energia, che si fonda sulla stessa base sperimentale di questo. E perciò, se anche lo si può considerare come una generalizzazione induttiva, non si può dichiararlo una semplice ipotesi, molto meno un dogma metafisico, cioè una verità senza base nell' esperienza, e senza prova da verità di ordine sperimentale. È una quistione diversa, se al principio della continuità chiusa della serie fisica possa essere riconosciuto un valore razionale. Questo valore gli spetta nella misura nella quale spetta al principio della conservazione dell' energia, cioè nella misura nella quale questo può essere riportato al principio di causa, e se a questo è riconosciuto il valore di una necessità del pensiero. Chi ammette la necessità gnoseologica del principio di causa, e l' esattezza logiea della riduzione ad esso dei due principii fisici, non negherà valore razionale al principio della continuità chiusa della serie fisica. Ma chi non ammette che ci siano principii necessarii per l' intelligenza, non potrà però negare che quel principio non sia un' esatta generalizzazione induttiva.

Qualcuno ha creduto di poter presentare sott' al-

tra forma la teoria della limitazione del principio della conservazione dell' energia; ne ha ammesso il valore nell' ordine dei fenomeni fisici, ed ha ammessa, rispetto ad essi, anche la verità del principio della continuità chiusa delle serie fisiche. Ma siccome la causalità psicofisica è diversa dalla causalità fisica, e la causalità in generale spazia assai più largamente della causalità fisica, ha creduto che il principio della conservazione dell'energia non avesse applicazione nel caso della causalità psicofisica, essendo i fatti psichici e i fisici diversi di natura. Ma è facile vedere, che questa maniera di formulare la teoria della limitazione del principio dell' energetica, non ne cangia la sostanza. Perchè non si tratta di sapere, se ci può essere un' altra maniera di causalità oltre la fisica, ma se una causa non fisica possa avere un effetto fisico, senza negare il valore del principio dell' energetica nella serie fisica. Questo, per ogni effetto fisico, esige il suo equivalente quantitativo causale; dove questo manchi, e per qualunque ragione manchi, il principio è violato.

Altri hanno cercato di risolvere la difficoltà mediante un' estensione del concetto dell'energia. L'Erhardt ha detto, che se dal punto di vista dinamico distinguiamo tra le forze fisiche, chimiche, biologiche, e ricusiamo di attenerci allo sterile concetto della forza meccanica, (comunicazione di movimento *ab extra*), non ci è ragione di non ammettere anche delle forze psichiche, di non ammettere tutte quelle forze, qualitativamente diverse, che l' esperienza ci

presenta. L' Erahrdt rimprovera fieramente i partigiani del parallelismo, perchè pretendono di prescrivere *a priori* le leggi alla natura, invece di starne ad aspettare, e di rispettarne i responsi. Il principio della conservazione dell' energia pone solo la necessità di una causa esterna operante sulla materia, ma non dice nulla della natura di questa causa. L' idea che un effetto fisico non possa essere prodotto che da una *forza fisica*, dipende da un inganno dell' astrazione, che accorda realtà ad un ente imaginario. Il James (1) rincalza l' argomento, e nota che per lo scienziato non esistono se non che rapporti costanti di fatti, e che l' idea di *forza produttrice* è inintelligibile anche nell' ordine fisico, nel quale i nomi delle forze, p. es. la gravità, l' affinità ecc., o sono espressioni di fatti, o sono entità metafisiche non meno inintelligibili dell' anima. Fin la comunicazione del movimento è pel pensiero critico una espressione simbolica. Perchè dunque si respinge l' azion reciproca? Non si può essere critici a mezzo; e se si è critici completi, si vede che il psicologo empirico deve essere, come il fisico empirico, ingenuo; ed ammettere la causalità psicofisica, come questi ammette la causalità fisica, cioè la causalità di quelle forze fisiche, che la riflessione critica gli mostrerebbe essere inintelligibili non meno della causalità psicofisica.

Ora la prima cosa da notare in questo ragiona-

(1) Psicologia, cap. V°.

mento è il doppio uso che si fa dell'idea di forza. Quando giova di estendere il concetto dell'energia, non ci è natura diversa di forza, che non si sia disposti ad ammettere; quando invece, in base della natura diversa delle forze, si nega, che una possa compiere l' ufficio dell' altra, si fa appello all'esperienza, che nulla sa della natura delle forze, e solo ha presenti i fenomeni e le loro connessioni invariabili. Stiamo dunque all'esperienza. Ebbene questa c' insegna che, per inerzia della materia, non si intende altro se non che un corpo non può cangiare da sè il proprio stato, ma solo per l' azione di un altro corpo. Anzi, a parlar proprio, nella scienza, l'azione di un corpo sull'altro non significa altro che la corrispondenza del cangiamento in uno col cangiamento nell'altro. Il senso vero del principio della conservazione dell'energia, e della con tinuità nella causalità fisica è questo, che tutte le alterazioni di stato dei corpi dipendono da condizioni che si ritrovano in altri corpi. Le espressioni *forza motrice*, e *forza fisica*, significano, la prima, l'urto e il movimento da esso impresso, tanto vero che la forza motrice si misura dalla quantità di moto prodotta. E la seconda, indica un'azione che si produce tra due corpi. È dunque l'esperienza, e la generalizzazione che si fonda su di essa, quella, che non permette di concepire un' azione materiale tra due sostanze, delle quali una, per ipotesi, non è materiale. Se la natura della forza si desume dagli effetti, e non può desumersi che da essi, non si vede

come si possa dire che è una causa *psichica* quella che produce effetti *fisici*. Se produce effetti fisici, vuol dire che la causa è di natura fisica. Non è certo un dato o fatto dell'esperienza l'azione reciproca di due sostanze eterogenee. È invece una teoria, la quale è ottenuta col separare quello che il processo psicofisico ci dà come uno, con l'astrarre dai due aspetti del fatto le due realtà, anzi le due sostanze antitetiche, e col tradurre, mediante il principio dell' azion reciproca, i fatti d'esperienza nel linguaggio della teoria.

È un eccesso dell'empirismo, (che equivale a porre l'agnosticismo entro gli stessi confini dell'esperienza, e in ogni parte di essa), quello il quale, fondandosi sulla ragione, che non essendo data dall'esperienza la *qualitas causalis*, la *vis* produttiva, pretende di mescolare tutte le cause, come quelle che sono tutte parimenti intelligibili o parimenti inintelligibili, ed ammettere come cause vere tutte quelle che ci sono date dall'esperienza. Questo punto è schiettamente scettico, e riesce a negare, che una qualunque maniera di intelligibilità spetti alla conoscenza empirica, e la riduce al *fatto bruto*. Ma il dualismo non bada, che siffatto argomento è in diretta contraddizione col suo fondamento dottrinale, che ammette la dualità delle cause in base alla dualità qualitativa dei fenomeni. E non riflette, che è un argomento assai pericoloso; perchè se qualche teoria può invocarlo non è già il dualismo, ma il materialismo psicologico. È questo difatti, che adoperando i metodi della ricerca speri-

mentale, può provare, che se si sopprime la funzione cerebrale si sopprime la psichica, e se si restaura o si fa variare la prima si restaura e varia correlativamente la seconda; mentre il dualismo, che non può operare sull'ente-anima, non può fornire le stesse prove.

Un'altra schiera di dualisti, finalmente, non contesta il valore del principio della conservazione dell'energia, ma cerca di mostrare, che l'azione psicofisica non è in contraddizione con esso. La teoria, annunziata prima dal Sigwart (1), fu più ampiamente svolta e formulata dal Wentscher (2), e lo stesso Wundt non le nega una certa verità. Quel principio, si è detto, vuole che la quantità dell'energia rimanga inalterata; ma non dice nulla delle trasformazioni, della direzione nella quale avvengono, in una parola, della qualità. L'anima dei dualisti potrebbe essere il principio della trasformazione dell'energia in una determinata direzione lasciata indeterminata dalle leggi fisiche. Il Wentscher nota, che l'energia potenziale è uno stato dell'energia, al quale non segue necessariamente nessuna trasformazione determinata; esso ammette quindi una determinazione di altro ordine, che non sia un'azione fisica. Difatti la traformazione dell'energia non è essa stessa un'altra energia, e non suppone altra energia

(1) Log. II, p. 534.

(2) *Der psychophysische Parallelismus in der Gegenwart*, Zeitschrift für Phil. und phil. Kritick, vol. 116, disp. 1ª.

da quella in fuori che si trasforma. Se dunque non è necessaria nessuna quantità di energia per trasformare l'energia, e se la trasformazione è, in date circostanze (energia potenziale), lasciata indeterminata, ci è nella serie fisica un momento, nel quale cause non fisiche possono essere determinanti. Così l'atto di volontà può determinare la conversione dell'energia potenziale del cervello in energia cinetica, e produrre il movimento muscolare. In questo fatto non ci è niente che contraddica alla conservazione dell'energia, perchè la forza viva è la trasformazione della latente; ma insieme l'organismo, invece di essere un automa, è un sistema di mezzi pei fini dello spirito. Il Wentscher imagina, che i centri cerebrali sono in una specie di equilibrio instabile, al quale ritornano allorchè vengono perturbati. L'anima funzionerebbe da causa pertubatrice di questo equilibrio; e poichè una causa di tal fatta non deve avere una quantità fisica finita, la causalità psicofisica non sarebbe in contraddizione col principio della conservazione dell'energia.

Tutto il ragionamento del Wentscher, se è guardato, come si deve, dal punto di vista del dualismo, che ammette l'intervento, nell'ordine fisico, di una causa straniera a questo ordine, non è diverso da quelli che si sono fatti un vent'anni fa per difendere il libero arbitrio, mostrando come si potesse concepire attivo nell'ordine materiale, e capace di produrre effetti fisici. Non riprodurrò quì quella disputa, della quale ho trattato largamente

in altro mio libro (1), al quale mi riferisco. Mi limito soltanto a notare, che se la causa direttrice e determinatrice dell' azione fisica è estranea alla serie fisica, essa non può mai avere, dal punto di vista fisico, un valore $= 0$. Potrà bensì essere rappresentata da una frazione con numeratore costante e denominatore infinitamente crescente; ma una tale frazione, se ha per limite zero, non è mai eguale a zero, perchè a tale effetto bisognerebbe che il numeratore diventasse nullo. Meccanicamente, non è legittimo conchiudere da questo, che l'infinitesimo può essere trascurato nel calcolo, a questo, che possa essere tenuto come nullo in realtà. Perchè nella realtà esso non esiste in maniera corrispondente al concetto matematico, essendo ogni quantità reale una quantità finita. Inoltre il ripiego di questi psicologi trascura un lato della quistione, cioè come una causa fisica possa avere un effetto psichico. Ora, rispetto a questo, abbiamo poco innanzi mostrato, che il ricorso alla legge di Carnot, non giova; e che se non il principio dell'equivalenza, certo quello di causalità è violato, se un'energia fisica produce, oltre al suo equivalente fisico, un effetto psichico.

(1) Coscienza, volontà, libertà, par. 63, 64 e 67, Lanciano, Carabba, 1884.

IL MATERIALISMO PSICOFISICO

III.

PARALLELISMO E MONISMO

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

FILIPPO MASCI

SOMMARIO

Necessità di una nuova e più precisa formula della dottrina del parallelismo. — I. Critica del parallelismo fenomenistico; le due serie sono reali e si riportano ad una legge di coesistenza. -- II. Unità e duplicità della causalità psicofisica. — III. La corrispondenza eterogenea come prova dell' identità; la teoria dell' identità come negazione del meccanismo. Necessità di ricercare l' identità agl' inizii della vita psichica; *il riflesso psichico primitivo;* la teoria delle *riversioni psichiche;* la psichicità come la forma superiore del dinamismo qualitativo della natura. — IV. Necessità, pel parallelismo monistico, di ammettere l' *inconscio psicologico;* prove dell'esistenza di questo. — V. Le due specie dell' inconscio, l' inconscio nella coscienza integrale, e l' inconscio anteriore ad essa. — VI. I limiti dell' inconscio; dinamismo e meccanismo nella natura. — VII. Il principio dell' individuazione nella natura e l' anima individuale; l' anima individuale come la *crisi* della realtà e il principio del mondo dello spirito; condizioni fondamentali di questo. Indipendenza relativa dello spirito dalla natura; la legge dell'adattamento insufficiente a spiegare la nascita della coscienza.—VIII. Unità del mondo dello spirito con la natura; l' immortalità un semplice problema per la ragione; l' immortalità e il sentimento.

Mai come ora mi è parsó di sentire più vivamente la gravità del mònito; *la critica è facile, l' arte è dif-*

ficile. Respinte le ipotesi metafisiche, respinto il materialismo psicofisico, respinto il dualismo critico, resta il grave còmpito di formulare la teoria del parallelismo dal punto di vista dell' esperienza, di precisarne i termini, di mostrare che, in confronto di tutte le altre, essa è la più intelligibile, e quella che presenta le minori difficoltà. Già il nome stesso, dato alla teoria, è causa di incertezza e di errore. Il parallelismo nel suo proprio significato matematico, importa separazione, dualismo, impenetrabilità delle serie; importa anche una corrispondenza puntuale, cioè cosiffatta, che ad ogni menoma modalità di pensiero corrisponda una modalità di movimento, che può essere correlativa soltanto ad essa e non ad altra. Se il mutare un' espressione tecnica non inducesse per se stessa confusione, sarebbe forse preferibile la parola *correlazione.*

A dissipare gli equivoci, meglio che mutare le parole, servirà di precisare le idee, di determinare esattamente e per ogni lato il significato proprio della dottrina; e, preliminarmente, di escludere le formule di essa più comunemente accolte, e che sembrano erronee. E poichè la dottrina è di quelle che concernono non i fatti, ma la loro concepibilità, il solo obbietto che possiamo proporre alla nostra analisi è di trovare quella formula di essa, nella quale i fatti appariscano nella maniera più conforme alle condizioni dell'intelligenza e a quelle della scienza in generale. Tale è la natura delle teorie speculative in genere. Similmente la teoria atomica è

la forma intelligibile della costruzione della materia; e tutte le dispute, alle quali dà luogo, non hanno altro intento che quello della migliore intelligenza dei fenomeni fisico-chimici.

I.

È importante innanzi tutto di notare, che la teoria del parallelismo, sebbene fondata sull'esperienza, non è però del tutto indifferente rispetto alle ipotesi metafisiche; almeno per questo, che esclude il dualismo e fa sua l'ipotesi monistica. Però, come dottrina empirica, non accetta nessuna delle forme metafisiche di questa ipotesi, materialismo, spiritualismo, terzo ignoto. Tutte queste forme derivano dal vano tentativo di integrare le serie dell' esperienza di là dai limiti e dalle condizioni dell' esperienza possibile. Esse si risolvono in ipostasi, (determinate o indeterminate), ma sempre vane e inconcepibili, dell'idea di sostanza, le quali scambiano l' integrazione logica delle serie sostanziali e causali con l' integrazione reale. La teoria empirica del parallelismo ammette l' identità del processo psicofisico nell' unità del soggetto psicofisico, e quindi non sa che farsi dell' idea di *funzione*, neppure intesa nel senso matematico. Invece lo spiritualismo e il materialismo fanno un uso del concetto di funzione, che in parte è identico, in parte opposto. Ambedue ammettono che, delle due serie, una è primaria e l'altra secondaria. La serie primaria è la serie di valori della variabile indipendente, che ha le sue

leggi solo in se stessa. La serie secondaria è la serie dei valori corrispondenti della variabile dipendente, che ha le sue leggi nella serie primaria dalla quale dipende. Si distinguono; perchè per lo spiritualismo, la serie primaria è la psichica, e la secondaria è la materiale; e pel materialismo questa è primaria e quella è secondaria. Pel monismo neutro invece, le due serie sono ambedue fenomeniche, e sono le variabili dipendenti di una terza serie primaria, che è = x. La teoria empirica del parallelismo considera ambedue le serie come primarie; al rapporto di funzione sostituisce il rapporto d' identità, e considera la distinzione non solamente come *mentale*, ma anche come *reale*.

Quest' ultimo punto è il più difficile. Per lo più la distinzione è stata concepita come fenomenica, e l' unità come reale; tale è il carattere, che la teoria ebbe fin da principio, nella sua forma metafisica originaria, dallo Spinoza, insieme all' altro, della impenetrabilità delle serie. In questa maniera di comprendere la cosa, la bilateralità dei processi psicofisici importa, che il fenomeno fisiologico è quella parvenza del fatto reale, che è o potrebbe essere oggetto di un osservatore esterno; e il fenomeno psicologico quell' altra parvenza dello stesso fatto reale, che è oggetto diretto della coscienza. Lo stesso contenuto in due lingue, la stessa cosa guardata da dentro e da fuori, con la coscienza e con gli organi di senso; ma senza che però nè le due lingue diverse, nè le due maniere di apprensione rivelino

quello che la realtà è in se stessa. S' intende poi che, appunto perchè sono come due riflessioni in due specchi di diverso colore e di diversa curvatura, non possono stare tra loro in rapporto di dipendenza causale. Mentre, perchè sono riflessioni contemporanee della stessa cosa, debbono le loro variazioni essere correlative in guisa, che ad ognuna di una serie debba corrispondere una dell' altra. Nessuna insomma delle due serie è reale, ma è reale una terza serie inconoscibile, di cui le due conoscibili sono parvenze. Anche i psicologi, i quali professano la teoria del parallelismo indipendentemente dalle ipòtesi metafisiche, si collocano, nel concepirla, dal punto di vista fenomenistico bilaterale, cioè considerano come parvenze tanto la serie psichica che la fisica. E non si avvedono che, solo per questo, tornano necessariamente alla teoria metafisica, dalla quale la teoria empirica è derivata. Perchè chi dice fenomeno, ammette anche necessariamente una realtà diversa che lo sorregge; e chi ritiene conoscibili soltanto i due fenomeni eterogenei, deve concepire la realtà come un *terzo ignoto*.

Ma ci è di più. Questa maniera d' intendere il parallelismo, che lo spiega come un fenomeno di illusione ottica mentale, non si avvede che il problema rimane tal quale. Esso spiega la dualità con la duplice apprensione, e non bada che questa è la cosa stessa da spiegare. Difatti la domanda si può ripetere da capo rispetto alla causa della duplice apprensione; e poichè a questa seconda domanda

non si potrebbe più dare la stessa risposta, si vede che è necessario di guardare il problema nella sua realtà oggettiva.

Ora, se ci poniamo da questo punto di vista, vediamo che non ogni nesso di fatti reali dipende dalla causalità. Nella natura, come nell' ordine dei fatti spirituali, noi distinguiamo due specie di uniformità, e quindi due specie di leggi; quelle di causalità, e quelle di semplice coesistenza. Molte delle coesistenze, così di fatti, come di proprietà, possiamo invero riportare alla causalità; ma ce ne sono che resistono a tale riduzione. Quasi tutte le coesistenze parziali, limitate a gruppi di fatti secondarii nell' ordine causale, sono derivabili da una o più cause; sia che l' azione della prima si distribuisca come in due mezzi, o operi contemporaneamente su due serie causali diverse; sia che l' azione delle seconde si complichi in una serie causale unica, e ne determini più modalità correlative. Ed anche quando ignoriamo la derivazione, non troviamo difficoltà, rispetto ai fatti di concomitanza secondaria e limitata, di ammettere che ci possa essere, e possa essere conosciuta. P. es. l' oro ha il peso specifico di 19,3, cristallizza nella forma cubica, fonde a 1200 c., ha color giallo, ed ha certe determinate combinazioni chimiche. Ignoriamo le cause di questa coesistenza di proprietà; ma non abbiamo nessuna ragione di ritenere che non sia derivata. Ma non è lo stesso, se dalle uniformità di coesistenza secondarie e limitate, passiamo a quelle più generali e relativamente

primarie. Perchè nella misura di questa ascensione verso uniformità cosiffatte, scema la possibilità della loro trasformazione in uniformità causali. Siccome la nozione di causa si risolve sempre in un certo rapporto o collocazione di elementi causali, o di fattori elementari, e non può mai riuscire all' idea di una causa semplice, così via via che si risale ai principii, le uniformità causali sono sostituite dalle uniformità di coesistenza. Perciò, se rispetto alle uniformità di coesistenza delle proprietà di un corpo particolare complesso, possiamo senza difficoltà ammettere, che esse sieno effetto di uniformità causali; la difficoltà si presenta e cresce, quando si tratta di coesistenze di proprietà comuni ad un' amplissima classe di corpi meno complessi o addirittura elementari, e diventa assoluta per le coesistenze delle proprietà della materia in generale. Così, pel rapporto tra il peso specifico e il peso atomico dei corpi allo stato gassoso, e per quello inverso tra il peso atomico e il calore specifico dei corpi semplici, possiamo ancora pensare, che se conoscessimo meglio la costituzione atomica dei còrpi e i loro movimenti intimi, potremmo risolvere anche queste uniformità di coesistenza in uniformità causali. Consideriamo ora il rapporto di coesistenza generalissimo tra le proprietà fondamentali della materia, l' inerzia e il peso, l' impenetrabilità e il movimento. Le due prime proprietà sono in qualche modo antitetiche come la passività e l' attività. Nondimeno sono non soltanto congiunte, ma anche in qualche rapporto di dipendenza tra loro, perchè, ad

esempio, l' inerzia è proporzionale al peso. Ma non abbiamo nessuna ragione di considerare queste proprietà come dipendenti causalmente l' una dall' altra, o da altra proprietà più generale ignota; e non troviamo difficoltà a separarle mentalmente, e pensare una materia inerte e non pesante. La gravità, come *forza istantanea*, che non patisce nè riflessione, nè deviazione, che non può essere intercettata, ci appare così *sui generis*, così diversa da quelle che si risolvono in comunicazione meccanica di movimento a traverso un mezzo materiale, che siamo costretti di ammetterla come primitiva e irreducibile non meno dell' inerzia con la quale coesiste. Dicasi lo stesso della impenetrabilità e del movimento spaziale.

Nè diversamente va la cosa nell' ordine dei fatti spirituali. In questi, tutti i fenomeni particolari complessi, così nell'ordine rappresentativo che nell'emotivo e volitivo, ci presentano uniformità di coesistenza risolubili in uniformità causali. Ma se risaliamo alle origini, ritroviamo delle forme rappresentative e delle forme emotive irreducibili, come le forme del pensiero e dell' intuizione, le forme primitive biologiche dell' emotività, e le qualità sensibili. E se procediamo più oltre fino alle qualità primitive della psichicità, non possiamo fare nessuna riduzione causale della volontà all' attività rappresentativa, e di ambedue all' emotività; e siamo costretti di considerare i tre elementi della funzione o riflesso psichico primitivo come connessi da un rapporto di coesistenza, che non si può riportare alla causalità.

L' unione dell' anima e del corpo è un rapporto generale di coesistenza constatato in tutta la vita animale, e che non possiamo dire con certezza che non sia anche più generale. Questo rapporto non può essere causale nel senso, che uno dei due termini sia causa dell' altro, perchè ciò sarebbe in contraddizione con l' equazione qualitativa della causalità. Non può essere causale nel senso, che le due proprietà derivino da una proprietà causale unica, perchè siamo incapaci di concepire determinatamente anche solo la possibilità di una proprietà simile. Inoltre, dovendosi, nella derivazione delle proprietà, giungere sempre ad una proprietà primitiva, non ci è ragione di negare che le proprietà primitive possano essere più. E finalmente, siccome ogni conoscenza obbiettiva della sostanza si risolve in quella delle sue proprietà, ed è nulla se si prescinde da esse; così l'irreducibilità e l' incommensurabilità delle proprietà non è ragione di ammettere un *terzo ignoto* come sostanza di secondo grado. Tantopiù che il regresso, conoscitivamente vano, potrebbe procedere all' infinito.

Non ci è dunque nessun mistero, nessuna inintelligibilità nella dottrina della duplice manifestazione, se per questa non s' intende altra cosa, che il rapporto di coesistenza di due proprieta irreducibili; e il ricorrere al fenomenismo, all' illusione di ottica mentale, mentre non risolve il problema, non è necessario.

Se non che, inteso il problema della duplice ma-

nifestazione nel senso realistico, se è evitata una difficoltà, subito se ne presenta un'altra più grave; cioè quella di vedere, come si può intendere, nel senso realistico appunto, la duplicità e la impenetrabilità causale vicendevole delle serie, insieme con la loro unità. Siamo di fronte a due serie causali separate, o ad una stessa serie? Se sono separate, non si vede nessuna ragione della loro variazione correlativa. E, si badi bene, questa ragione manca, anche se le consideriamo come serie separate di modi e modificazioni di due proprietà diverse dello stesso essere. Non è necessario difatti che due elementi o fattori dello stesso processo variino correlativamente; la direzione e la velocità sono proprietà dello stesso fatto, che è il movimento, ma non le stringe nessun rapporto di variazione correlativa, come nessun rapporto di tal fatta stringe tra loro le variazioni della gravità e dell' inerzia. Nella realtà il rapporto di variazione correlativa non può aver luogo che in due casi; o che due serie causali si riportino alla stessa causa, o a più cause collegate, e le loro variazioni sieno effetti collaterali delle variazioni delle cause. O che il processo causale sia unico, e le variazioni sieno aspetti diversi di esso, dipendenti dalla duplice apprensione del fatto, come le variazioni correlative della luce e del calore, del calore e della dilatazione, del numero delle vibrazioni e dell' altezza del suono, ecc. Il parallelismo psicofisico non può spiegare le variazioni correlative nel primo modo, perchè non conosce altre cause che le materiali

e le psichiche; deve dunque ammettere, che il processo causale sia unico, e che abbia due modi reali, i quali, per la loro incommensurabilità, siano però due serie causali mentalmente irreducibili.

Da ciò s' intende, che se il punto di vista fenomenistico è inutile per spiegare l' *origine* delle serie, ed è inammissibile se nega la realtà di una delle due, o di ambedue, è invece il solo, che può spiegare e la loro irreducibilità mentale e la loro stretta correlazione. Ma è chiaro che il fenomenismo perde il suo significato ordinario di parvenza senza realtà, per prendere quello in cui la parvenza e la realtà s' identificano; salvo che la parvenza non combacia perfettamente con la realtà, cioè non la rivela tutta, non rivela cioè il modo intimo del nesso delle serie, per cui accade quello che ho detto mutamento d'orizzonte visivo. Per questo mutamento, ci par di vedere, dall' una all' altra, due cose affatto diverse. e con l'unità obbiettiva dell'esperienza si accompagna l' eterogeneità maggiore che il nostro pensiero contempli. Come il calore e la luce, il calore e la repulsione molecolare, il numero delle vibrazioni e l' altezza del suono, sono qualità irriducibili e correlativamente variabili di un fatto in sè unico, così sono il fatto cerebrale e il fatto psichico. Le sensazioni ultime pongono limiti insuperabili alle riduzioni. Ammesso anche che il colore dipenda da certe ondulazioni del mezzo etereo riflesse dai corpi, come il suono dalle vlbrazioni; nè le vibrazioni sono però suono, nè le ondulazioni colore, e molto meno il

suono e il colore s' identificano. La riduzione di tutte le qualità sensibili al movimento come causa oggettiva, non è una riduzione che conserva le qualità, ma una riduzione che le sopprime, e perciò non le spiega.

L' unità e la differenza del fatto psicofisico è parso il mistero dei misteri, come quello al quale si riportano le irreducibilità delle quali abbiamo or ora discorso. Ma anche per esse il procedimento della conoscenza non può essere altro che quello della riduzione nei limiti dell' intelligibilità. Oltre questi limiti, bisogna stare al fatto, ed ammettere i nessi che esso ci presenta. I limiti della spiegazione sono quelli della generalizzazione, e questi sono i limiti della rassomiglianza, e quindi della riduzione dei fenomeni. La gravità e la coesione, la gravità e l'urto, la gravità e le forze che si sono dette *correlative*, perchè tendono ad equilibrarla, quali il calore, le attrazioni elettriche e magnetiche, sono tra loro irreducibili (1). Nondimeno tutte queste forze non sono

(1) P. es. il peso e la coesione hanno qualità diverse. Il peso è una proprietà generale della materia, la coesione no; è eguale per quantità eguali di materia di qualunque specie, la coesione no; è in ragione inversa dei quadrati delle distanze, si estende à distanze infinite, è indestruttibile e invariabile, la coesione non ha nessuna di queste proprietà. La riduzione sarebbe quindi illusoria. Neppure sarebbe possibile di ridurre il peso all'impulso meccanico. Ambedue hanno in comune di mettere i corpi in movimento; ma il peso agisce a distanza, l'urto per contatto e per

le cause, sono le qualità determinate del movimento spaziale, col quale s' identificano, e che è il loro esponente quantitativo. Ora, se in un altro ordine, incontriamo un nuovo caso di unità e di distinzione reale, quale è il movimento cerebrale e la coscienza, non ci dovremo ostinare nell' impossibile tentativo della riduzione, malgrado la differenza, che è tanto più grande che non sia nei casi esaminati, che è anzi la massima concepibile. Dovremo invece riconoscere questa differenza, rispetto ad essi; che mentre per le forze qualitative precedenti non abbiamo presente che l'aspetto esterno, meccanico, del movimento spaziale, nel fatto psicofisico abbiamo presenti ambedue, e la realtà dell' aspetto interno del fatto non è soltanto indotta, ma direttamente percepita. Ora ciò posto, s' intendono chiaramente due cose; che nè il fenomeno meccanico nè il fenomeno psichico possono essere considerati come causa l' uno dell' altro, perchè sono uno stesso fatto; e che, essendo uno stesso fatto, ogni modalità dell' apprensione esterna di esso deve avere il suo correlativo nella modalità corrispondente dell'apprensione interna. E s' intende anche, che le due serie debbono es-

repulsione atomica. Si è creduto che qualora non si potesse ridurre la gravità all' urto, ci dovremmo arrestare dinnanzi a un mistero; ma non sono meno misteriosi la repulsione atomica e il trasporto di movimento da un corpo all'altro. Noi crediamo questo più intelligibile, ma solo perchè é più ovvio, perchè ne facciamo un'esperienza continua con la nostra azione muscolare.

sere perfettamente comunicanti, non per incidenza esterna di azioni dall' una all' altra, ma per la loro identità.

Questa natura specialissima e singolarissima del fatto, che non si lascia riportare precisamente a nessuno dei fatti, di concomitanza nella dualità, che la natura esteriore ci presenta, è causa dell' incertezza della dottrina del parallelismo, che non è riuscita finora a sintetizzare il punto di vista fenomenistico e il realistico, nè l' unità con la duplicità, nè l' irreducibilità con la compenetrazione delle serie. Noi ci illudiamo quando crediamo, che l'intelligenza richieda qualche cosa di più oltre i nessi più generali dei fenomeni. Perciò chiediamo la causa della gravità, e in generale la causa unica delle cause più generali, alle quali l' esperienza scientifica ha potuto spingersi. Per la stessa ragione cerchiamo la sostanza materiale e la spirituale di là da tutti i fenomeni e fatti materiali e spirituali, e la sostanza unica di là dal di là. Ma a che vale, dal punto di vista della conoscenza, richiamarsi ad una conoscenza impossibile? che cosa si spiega con questa? La causalità psicofisica è un fatto, ed è un fatto la loro unità; sono le ipotesi metafisiche, che per rendere più intelligibile il fatto lo abbuiano, come i molti lumi di messer Cujo.

Uno dei tanti equivoci da dissipare è quello della puntuale corrispondenza delle due serie in tutta la loro distesa. Quando il Sigwart oppone al parallelismo, che le leggi logiche non hanno, come tali,

niente che loro corrisponda nelle fisiologiche; e che la finalità, che è propria delle azioni volontarie è estranea alle corrispondenti azioni fisiche, non bada che le due causalità sono eterogenee. E che, per conseguenza, nella causalità fisica non si può trovare, per qualsiasi azione psichica, dalla infima e più elementare alla più alta e complessa, che una certa forma, non precisamente determinabile allo stato delle conoscenze, di azione molecolare cerebrale. Gli stessi parallelisti mostrano di non veder chiaro in questo punto, quando ammettono che la corrispondenza ci sia solo per le attività psichiche inferiori. Secondo essi, le attività spirituali superiori hanno una formazione od organizzazione autonoma, per cui non si potrebbe assegnare la funzione cerebrale corrispondente. Ma se tutto il mondo dello spirito è insussistente senza la coscienza individuale, e senza il pensiero materiato nella lingua; e se la coscienza e il pensiero parlato non esistono senza il cervello, è chiaro che tutta la serie psichica è parallela all'organica, e che la corrispondenza è eterogenea fin dal principio, e dal principio alla fine, cioè dalla sensazione più elementare alla più alta idea estetica, religiosa e morale, dal più semplice nesso associativo alla più alta sintesi logica.

II.

Corretta dalle false interpretazioni, la teoria del parallelismo pare preferibile alla dualistica. Essa am-

mette l' identità del processo psicofisico nell' identità del soggetto psicofisico. La bilateralità del primo importa, che il fenomeno fisiologico è quell' aspetto del fenomeno totale, che è o potrebbe essere oggetto di un osservatore esterno, e il fenomeno psichico quell' altra parte del fenomeno totale, che è oggetto della coscienza, nella quale si svolge, e con la quale s' identifica. Lo stesso processo diversamente appreso, con la coscienza e con gli organi di senso. Appunto perciò non possono stare in rapporto di dipendenza causale reciproca, nella quale l' elemento psichico e il fisico esistono, volta a volta, isolatamente, e producono, ciascuno, l' elemento opposto; ma debbono essere considerati come variabili correlative, la cui correlazione dipende dall' identità. L' incommensurabilità delle serie non è un' obiezione contro la teoria del parallelismo, ma una necessità logica in essa. Essa dipende dal fatto, che la duplicità fenomenica è anche dupliciià reale, e che il fenomeno coincide con la realtà. La coscienza difatti, che è principio e ragione del fenomenismo, è anche una realtà per sè, e le serie sue, mentre sono fenomeniche, nel senso che sono *manifestazioni*, sono anche reali, perchè la realtà e la manifestazione sono nella coscienza la stessa cosa. La duplicità fenomenico-reale è per la teoria del parallelismo un fatto ultimo, che nessun progresso della conoscenza potrà mai eliminare. Non si tratta di sapere, nè come la materia genera il pensiero, nè come questo genera azioni materiali. Porre così il problema, è renderlo

insolubile; perchè le idee di materia e spirito sono generalizzazioni unilaterali, astrazioni nostre, operate in direzioni opposte, di un processo che in realtà è unico. Con siffatte astrazioni dissolviamo l'unità vivente del reale, e poi ci proponiamo l'impossibile tentativo di ricavare da queste due astrazioni l'unità vivente. Chi tenta risalire di là dal punto, dove la dualità delle serie incomincia, sia esso filosofo o naturalista, lavora di là dal limite del pensiero critico.

L'ipotesi dell'identità, se vuol restare nei limiti dell'esperienza, non deve affermare della realtà una natura diversa da quella, che risulta dalle sue manifestazioni; ma limitarsi ad ammettere che quella natura non è rappresentata completamente da una soltanto di esse, ma dalla loro unità sintetica. Nei confini dell'esperienza il mondo psichico appare come un frammento, mentre l'altro si distende per una serie indefinita e continua. Il principio della conservazione dell'energia ci dà la possibilità di proseguire indefinitamente le manifestazioni di ordine fisico con connessione e continuità; la serie psichica non ha una legge corrispondente. Gli elementi spirituali appaiono e scompaiono senza precisi equivalenti; e poichè non è applicabile ad essi nessuna misura, anche la speranza di scoprire, rispetto ad essi, un principio della natura di quello della conservazione dell'energia è vano. Inoltre, mentre il mondo fisico ci mostra sempre, accanto alla conservazione dell'energia, anche quella della materia, il mondo psichico ci ap-

pare sotto la forma della sintesi dell' individualità, che ha forme e gradi diversi, e raggiunge la forma più perfetta nella coscienza di sè. Anche in questo la correlazione, come abbiamo mostrato, non manca, ma è eterogenea. E finalmente, mentre la materia si può risolvere nei suoi elementi via via primitivi, i quali possono entrare a far parte di nuovi composti; non possiamo pensare lo stesso degli elementi psichici, pensieri, sentimenti, volizioni. Perchè questi non hanno esistenza, in tutte le loro forme e gradi diversissimi, fuori della corrispondente forma e grado dell' individualità psichica; giacchè le attività psichiche appartengono alla categoria delle funzioni, non a quella degli elementi.

Pare dunque che si debba ammettere la duplice causalità, e che siano fuori di strada i psicologi, i quali, avendo dinanzi l'ideale di una Psicologia come scienza positiva, hanno creduto, che la causalità psichica dovesse avere gli stessi caratteri della fisica, e che si potesse fare una meccanica dello spirito, come s' era fatta una meccanica della forza. Costoro hanno pensato, che solo allora la Psicologia si potrebbe costituire come vera scienza, avente con le scienze morali lo stesso rapporto, che la Fisica generale ha con le scienze naturali, quando si potessero trovare, per le formazioni psichiche, delle leggi generali e fondamentali così comprensive e sicure, come le leggi di Galileo. Ma cotesto è un puro malinteso, che è stato posto in chiaro dalla vanità dei tentativi fatti dall' Herbart prima, e poi, sulle orme

del Fechner, dalla Psicofisica. Nè questo insuccesso è dipeso, come comunemente si crede, dalla grande complessità dei fenomeni psichici, ma dalla loro diversa natura qualitativa, e però dal carattere diverso della causalità psichica.

Il Wundt ha indicato perspicuamente i caratteri differenziali della causalità psichica in confronto con la fisica, che ha denominati, non esattamente, *leggi*. Questi caratteri differenziali sono, secondo lui, di due specie; delle *formazioni* psichiche, e dello *sviluppo* psichico; e i secondi dipendono dai primi.

Il primo carattere differenziale delle formazioni psichiche è, che queste non ammettono *oggetti*, ma *fatti*. La causalità fisica è sempre collegata a un sostrato, che è il corpo, e perciò ogni fenomeno fisico si riporta causalmente all' azione di più corpi. Invece nella causalità psichica non abbiamo che fatti elementari, e modi costanti di composizione dei fatti elementari nei complessi. Tutte le formazioni psichiche sono il prodotto delle azioni e reazioni dei fatti elementari e dei complessi. Ogni fatto complesso, che sia diventato relativamente stabile, opera come una *disposizione* o *tendenza*, e questa può accrescere o diminuire forza al fatto sopraveniente, o anche eliminarlo. Inoltre, ogni fatto nuovo opera modificando il fatto, che potremmo dire consolidato, per modo che questo non è mai davvero consolidato, ma sottoposto a un continuo divenire per l' azione di nuovi fatti. Quindi si vede, che un soggetto costante come causa dei fatti psichici è una pura fin-

zione; perchè il soggetto è una formazione storica, nella quale sebbene la stabilità e la mutazione siano in relazione diversa, ed ora preponderi l' una ed ora l'altra, non si ha altro mai che una certa sintesi di cause e di condizioni. Di guisachè, mentre nella natura operano condizioni costanti dipendenti dagli oggetti, relativamente stabili, se non immutabili, di essa, ed è possibile di stabilire delle *equivalenze* di cause e d' effetti; nell' ordine psichico invece le cause sono puri *avvenimenti* non legati ad *oggetti*, perchè oggetti psichici, come sostrati fissi di avvenimenti, non esistono. E mentre la causa non è sempre l' antecedente immediato dell' effetto, non è possibile stabilire tra causa ed effetto il rapporto di equivalenza quantitativa misurabile, che si verifica nel mondo fisico.

Il secondo carattere differenziale della causalità psichica è quello delle *risultanti psichiche*. Esso significa questo, che i prodotti psichici non sono mai la semplice somma dei loro fattori, e che possiedono qualità nuove, che non erano nei componenti. Così la sensazione dell' armonia non è la semplice addizione dei toni che la compongono. La rappresentazione dello spazio e del tempo non è spiegata completamente dall' associazione delle sensazioni visive e tattili; e similmente l' *oggetto* della percezione sensibile non è la somma delle qualità sensibili. Le creazioni artistiche, come le teorie scientifiche sono prodotti, che oltrepassano la semplice somma dei loro elementi. La qualità degli effetti fisici è preformata nelle loro cause, e causa ed effetto rappresentano

un' equazione costante nell' esperienza. Invece il prodotto d' una sintesi psichica è sempre un *valore* maggiore ; e, s' intende, un valore psichico *qualitativo* ; perciò ogni sviluppo psichico è *progressivo*. Questo principio è importantissimo per intendere l' ordine morale, e spiega perchè, mentre nella natura l' interpretazione causale è progressiva, e la previsione è certa, nell' ordine psichico l' interpretazione è regressiva, va cioè dall' analisi del prodotto alle cause, ed è molto limitata ed incerta la previsione.

Questo carattere delle *risultanti* è stato anche detto della *sintesi creatrice*, e si è creduto di trovare contraddizione tra essa e la legge della conservazione dell' energia nei corrispondenti processi fisici. Ma si vede facilmente che questa contraddizione non sussiste, se si riflette, che la misura è diversa nei due ordini, e che non può esservi contraddizione, se l'esperienza , alla quale si riferiscono ambedue queste leggi, è fondamentalmente la stessa. Le misure fisiche concernono le quantità di materia e di forza, le psichiche i valori e i fini ; ed è evidente che l' equivalenza fisica può , nell' ordine psichico , essere un *plusvalore* spirituale. Egli è che nell' ordine fisico ogni valore è quantitativo, e nell' ordine psichico è invece qualitativo ; e questa è anche la ragione per cui i valori psichici possono annullarsi , e i valori fisici no.

Il terzo carattere differenziale è quello della *maggiore relatività* dei fatti psichici in confronto coi fisici. Esso significa, che un fatto psichico, o un si-

stema particolare di fatti psichici, è sempre connesso con un sistema più vasto, e dipendente da esso, e che i varii sistemi psichici sono assai più attivi reciprocamente che non i sistemi fisici. Nella natura esiste anche questa relatività, ma in grado minore. In essa i singoli sistemi acquistano un' indipendenza, se non assoluta, tale però che rende inutile di tener conto della relazione per la spiegazione causale. Invece nell' ordine psichico l' indipendenza dei singoli gruppi è immensamente minore; ed esso si svolge tutto nella forma di una serie di azioni e reazioni tra parti e tutto, e tra parte e parte. Una forma importantissima di questa reciprocità è l' azione per contrasto.

I caratteri differenziali dello *sviluppo* psichico si possono riportare a due principali; quello del progresso, quello dell' eterogenia dei fini. Ambedue questi caratteri si ritrovano nella natura, specialmente nella biologia; ma nell' ordine psichico acquistano tanta preponderanza, che diventano distintivi. Della natura si può dire, che procede per sì lungo cammino, *che sembra star*; invece il mondo spirituale si presenta sotto la mobile forma del dramma, nel quale gl' ideali morali sempre rinnovati sono causa di continuo moto innovativo. Inoltre, per la legge del contrasto, ignota alla natura, lo sviluppo psichico procede per azioni antagoniste, per antitesi, per cui sempre innovando, conserva, invera, perfeziona senza distruggere completamente mai. Perciò lo sviluppo dell' arte, della religione, delle forme sociali non è il-

limitato. Il carattere dell' *eterogenia dei fini* prevale negli ordini della volontà, e suppone la cooperazione di fattori assai numerosi, e la coincidenza e composizione delle loro azioni. Si sa che uno sviluppo spirituale non è mai isolato nella storia, che ogni attività, che si propone un certo fine immediato, pel concorso di altre attività concorrenti, che si propongono lo stesso o altri fini, può dar luogo alla proposizione e al proseguimento di fini ulteriori e superiori diversi dai primitivi. Così nell' ordine sociale la ricerca delle utilità egoistiche si muta in quella dell' utilità generale. Tutta la storia umana è piena di esempii della realizzazione di fini diversi da quelli, che i più eminenti personaggi dell' epopea umana si proponevano. Tanto che s' è cercato di spiegarli con cause soprannaturali, come i *fini imperscrutabili* e le *astuzie* della Providenza; mentre hanno la loro ragione naturale nella continua modificazione, che le azioni umane subiscono nell' intreccio così vario e complesso della storia.

Adunque, dal punto di vista della conoscenza e della scienza, dal punto di vista mentale o della intelligibilità, bisogna distinguere nettamente tra la causalità fisica e la psichica. E non solo pei caratteri differenziali innanzi indicati, ma anche perchè la coscienza ci assicura direttamente e del *fatto* della causalità psichica, e della perfetta intelligibilità del fatto in se stesso. Tanto vero che, se anche fosse tracciata minutamente, non solo nella Psicologia generale, ma anche nell' individuale, la causalità, non

di un processo psichico tipico o schematico, ma quella di un processo psichico individuale, (volitivo, affettivo, intellettuale, o misto), nella sua doppia forma, fisica e psichica, l' intelligibilità dei due non sarebbe dipendente dalla loro riduzione, ma dalla loro separazione.

Ma quanto la separazione mentale è assoluta, tanto assoluta è nell' esperienza l' identità reale. Perchè l' esperienza è una, ed uno è il suo mondo. Se questo si considera, fatta astrazione dal soggetto conoscitore, consiste in una moltiplicità di sostanze in azione reciproca tra loro, che diciamo corpi. Se invece si considera come contenuto dell'esperienza del soggetto, si risolve in una serie di stati di coscienza. Le frasi, *esperienza esterna ed esperienza interna*, si possono adoperare, per caratterizzare i due aspetti dell' esperienza, purchè s' intenda, che esse non indicano due esperienze separate, o due parti dell' esperienza. La esperienza esterna è tutto il mondo dell' esperienza in quanto si considera sussistente anche senza il soggetto conoscitore; l'esperienza interna è tutto il mondo dell' esperienza come fenomeno della coscienza. La teoria del parallelismo s' implica nelle maggiori difficoltà, se non si tien fermo il punto di vista della distinzione mentale nella reale unità. Questa è la sola ragione capace di spiegare la correlazione; perchè se l' ordine fisico e l' ordine psichico sono due forme della stessa esperienza, è naturale che ad ogni modo dell' uno corrisponda un modo dell' altro. E se mentalmente soltanto le due serie sono irreducibili,

è naturale che la conoscenza di un termine qualunque della serie deve essere cercata negli antecedenti della stessa serie, e che la causalità intelligibile è soltanto quella che è omogenea. L' impenetrabilità delle due serie causali non può significare altro che questa loro separazione mentale. Se il parallelismo si prende in senso reale, e così la separazione, sono inevitabili le antinomie, sia che le due serie si riportino ad un' unica sostanza, sia che si riportino a due sostanze distinte. Perchè nell' una e nell' altra ipotesi riesce inesplicabile la variazione correlativa, non essendoci ragione assegnabile del variare correlativo delle azioni e passioni di due sostanze, e neppure delle proprietà, oggettivamente separate, di una stessa sostanza. Similmente la separazione reale rende impossibile di spiegare quel transito continuo dall' una all' altra serie, che l' esperienza ci attesta.

Non è dunque esatto di ammettere, nè che la psiche e il corpo siano due ordini di fenomeni separati e paralleli, nè che uno stesso fatto, p. es. l'atto d' impugnare una spada, abbia due cause, la forza nerveo-muscolare e la volontà. Le difficoltà si eliminano se si distingue il lato quantitativo e il lato qualitativo del fatto, o meglio la forza nervosa e la sua direzione, o azione specifica, che voglia dirsi, cioè il suo aspetto psichico, che è la volontà. Come non vediamo una violazione della legge della conservazione dell'energia nella gravità, nelle forze molecolari, nelle attività chimiche, nella morfologia dei cristalli, e nella morfologia organica, che sono tutte movimenti, la

cui qualità non si spiega con la legge puramente quantitativa della conservazione dell' energia; così quella violazione non ha luogo nel caso del movimento volontario. La difficoltà deriva dal considerare la volontà come una causa separata, in qualche modo esterna alla forza nervosa, ed operante su questa da fuori, sia nel determinare l' impulso o l' arresto, sia nel determinarne anche soltanto la direzione. Perchè in questi casi ci è o creazione o annullamento di forza, o aggiunta di una componente psichica alle componenti fisiche della direzione della forza nervosa. Che la volontà produca il movimento muscolare è fatto empiricamente non contestabile; e così che un' idea generi un' emozione, e con essa il quadro somatico, spesso intensissimo, che l' accompagna. Similmente, se il principio della conservazione dell' energia è vero, quegli stati fisici debbono dipendere integralmente, per la lor quantità, dalle quantità preesistenti di forza fisica. Ebbene da ciò segue, per deduzione inoppugnabile, che la causa meccanica e la psichica, sebbene diversissime nella loro forma di manifestazione, sono in realtà uno. Noi siamo quindi costretti di affermare, che l' atto volitivo e l' innervazione centrale *non sono soltanto due fatti paralleli*, ma aspetti diversi dello stesso fatto.

Perciò si vede come si deve intendere la causalità psichica in rapporto alla fisiologica. Se si ammette p. es. che l' innervazione centrale è la causa del movimento del braccio, si deve anche am-

mettere, che la volizione, che è uno in realtà con l' innervazione centrale , ne sia stata causa. Alla causa nella sua integrità, appartengono e il lato fisiologico e il lato psichico , perchè ambedue sono aspetti dello stesso processo reale. Quindi è egualmente vero affermare , che l' innervazione centrale è stata causa del movimento del braccio, come che ne è stata causa la volontà ; ed è egualmente erroneo affermare che solo l' una o l' altra di quelle cause hanno determinato l' effetto. Nel primo errore incorre il materialismo, nel secondo il dualismo. È egualmente vero, che la mano dell' artista è diretta dall' idea dell' opera sua, come che è retta dai processi cerebrali, che sarebbero il lato fisico di quell' idea per un osservatore esterno , che fosse , per ipotesi, in grado di discernerlo. L' interpretazione fisica o psichica del fenomeno psicofisico dipende dal punto di vista; ma occorre tenere ben presente, che il fisiologo e il psicologo non danno che due interpretazioni diverse dello stesso fatto. Se è così, siccome quel processo, che internamente appare p. es. come volizione , appare esternamente come moto , è inesatto pensare che il fatto avrebbe anche potuto avvenire, se fosse mancato il fatto psicologico , e non avesse agito che il gioco delle forze fisiche ; perchè ciò equivarrebbe a pensare che l'effetto avrebbe potuto essere prodotto da causa inadeguata. Contro il parallelismo , inteso nel senso del materialismo psicofisico, che attribuisce la causalità al processo fisico , e considera il processo psichico come

epifenomeno; e similmente contro il parallelismo inteso al modo spinoziano, come separazione e impenetrabilità delle serie, valgono completamente tutti i casi di azioni psicofisiche, i quali provano che lo stato di coscienza è elemento essenziale della causa. Ma nella dottrina dell'identità e della duplice manifestazione reale, nè Napoleone avrebbe potuto dormire durante la battaglia, nè la madre essere uccisa dal telegramma della morte del figlio, per l'azione solamente fisica di esso.

III.

Questa teoria trova una conferma nel fatto, che la ricerca fisiologica e la psicologica si aiutano, in certi limiti, a vicenda. I loro metodi sono diversi, diversi i loro punti di vista, ma i risultati concordano, e si illustrano a vicenda. La psicologia è una scienza ausiliaria della fisiologia dei centri nervosi. Ma va più oltre di questa, in quanto abbraccia la vita spirituale umana, quale è prodotta dall' azion reciproca degli uomini in quanto esseri spirituali. In questo dominio, la relazione della psicologia con la fisiologia diventa indiretta; e più indiretta appare allorchè si passa dalla vita individuale alla sociale. I principii di questa sono schiettamente psicologici, e perciò non è esatto trattare la storia come una scienza naturale. Ma nei limiti della psicologia individuale, i servigii che la psicologia può prestare alla fisiologia dei centri nervosi sono

ora più evidenti che mai; e dipendono dal fatto, che ogni teoria fisiologica delle attività psichiche superiori non è un' inferenza dal dominio della fisiologia a quello della psicologia, ma viceversa dal dominio di questa al dominio di quella. Le teorie fisiologiche della volontà, della memoria, dell' associazione delle rappresentazioni, sono costruzioni fisiologiche, (per lo più ipotetiche), fatte sul modello della figura del fatto psichico, così com' è dato dall' osservazione interna. Quasi ogni descrizione dei processi cerebrali psicogenetici si riduce ad una traduzione del linguaggio della psicologia in quello della fisiologia.

Ora ciò non avrebbe senso, (si badi bene), se non considerassimo il parallelismo dei fatti psichici coi fisici come conseguenza di ciò, che essi sono aspetti diversi di uno stesso processo, dei quali il più noto è quello psichico. Tanto nell' ipotesi del dualismo, quanto in quella del parallelismo spinoziano, non si vede perchè l' anima avrebbe bisogno di un sostrato materiale ordinato precisamente così e così, con archi diastaltici, con localizzazioni, commessure, divisione del lavoro, conduzione ecc. ecc.; e perchè ogni anomalia, ogni lesione delle strutture dovrebbe portare l' abolizione della funzione corrispondente. Se la psiche e le azioni e passioni sue fossero come un' altra materia congiunta alla materia cerebrale, s' intenderebbe questa necessità, come s' intende p. es. quella dell' integrità anatomica e funzionale del sistema circolatorio, perchè avvenga

la circolazione del sangue. Ma donde la necessità di certe strutture corrispondenti a certe funzioni fra due cose eterogenee, se le due cose non sono una sola cosa? la *corrispondenza eterogenea* conduce necessariamente all' identità reale come a causa, ed è inesplicabile senza di essa. Ma insieme l'eterogeneità porta che l' intelligibilità dei fatti psichici non si ottiene che dalla loro connessione causale coi fatti della stessa serie. È pura *mitologia* quella del naturalismo contemporaneo, che ha fatto del meccanismo una specie di *fato* della scienza moderna; ed è sostituire continuamente la metafora alla scienza, lo spiegare un sentimento, un pensiero, un atto di volontà, non dai loro antecedenti psichici, ma dai movimenti delle cellule cerebrali.

Le difficoltà di questa maniera d'intendere il rapporto dei fatti fisiologici e degli psichici sono perciò minori di tutte le altre; e forse si riducono a quest' unica, come una stessa realtà ha queste due forme di manifestazione. Noi abbiamo visto, che essa non si risolve con la duplicità del punto di vista, con la teoria della illusione di ottica mentale, perchè quella duplicità è la cosa stessa da spiegare. Ed abbiamo mostrato, che essa rappresenta un dato o fatto, più propriamente una *collocazione* primitiva, di là da cui non è possibile di risalire. Quando ci limitiamo a cercare il perchè della correlazione delle serie, restiamo nei limiti dell'esperienza, che ci addita come sola causa possibile l'identità. Quando domandiamo, perchè due manifestazioni? perchè esiste il mondo

dello spirito? noi possiamo forse assegnare una ragione teleologica, non possiamo dare una spiegazione causale.

Qualcuno potrebbe negare, che la teoria innanzi indicata sia scevra di difficoltà, almeno per questo, che collegando lo spirito al meccanismo cerebrale, meccanizza anche la vita dello spirito. Tutto quello che appare nell'ordine spirituale, la causalità estetica, morale ecc., si crede che con questa teoria sia ridotto a semplice apparenza, e l' anima ad un *automa spirituale.* Similmente la necessità logica diventerebbe necessità psicologica, e questa meccânismo cerebrale. Ebbene, quì dove pare che sorga la maggiore obiezione, si può dire, a parer mio, che s' incontri la maggiore conferma. Perchè la funzione direttrice appartiene sempre al fatto di ordine superiore, non a quello di ordine inferiore; e se questo è la condizione dell' esistenza di quello, il primo è la condizione della qualità determinata del secondo. Mai, dall'ordine meccanico allo psichico, il principio quantitativo è determinante. La gravitazione, le forze molecolari, il chimismo, la morfologia, sono i principii qualitativi determinanti nella natura, e tale è anche la psichicità. Essa va presa com'è in se stessa; e la decisione tra l'automatismo e la spontaneità non dipende dalla sua unità col fenomeno materiale, che è subordinato, ma dalla sua propria natura dimostrabile. Come la morfologia fa la biologia, così la psichicità fa il mondo morale. Non è qnindi la materia che meccanizza il pensiero, ma è viceversa la

psichicità, che fa della materia lo strumento dello spirito, il mezzo pei fini della vita spirituale.

Ma posto che il fatto fisico e il fatto psichico sono aspetti diversi, ma reali, di un fatto in sè uno, si può domandare, se l'identico deve essere pensato come conoscibile o come inconoscibile; e, nel primo caso, in che modo potrebbe essere determinato. Le teorie relativiste della conoscenza debbono necessariamente dichiararlo inconoscibile, perchè non ammettono altra conoscenza che dei fenomeni; quindi esse debbono riproporre in fine la dottrina del monismo neutro, del *terzo ignoto*. Quelli invece che ammettono la possibilità di conoscere la realtà, quelli i quali negano che la conoscenza falsifichi necessariamente l'essere, possono scegliere una di queste due vie per determinarne il concetto; o formarlo con ciò che i due aspetti della realtà hanno di comune, o per via della sintesi delle loro proprietà fondamentali. Il primo metodo, che è quello dell' astrazione logica, ci allontana dalla realtà; e, nel caso in esame, non potrebbe riuscire se non che al concetto dell'essere indeterminato, che non è niente di reale. Il secondo metodo, (sintetico), nè ci allontanerebbe dalla realtà, nè discorderebbe dalle indicazioni dell' esperienza; ma d'altra parte non si vede come potrebbe riuscire a comporre organicamente nel concetto d'una stessa realtà le note fondamentali della materia e dello spirito. Quali note sarebbero sostanziali, quali quali qualificative? è evidente che si ricadrebbe nel materialismo o nello spiritualismo, secondo che le note

sostanziali si prendessero del novero delle fisiche o da quello delle psichiche. Inoltre, se le note essenziali del concetto di materia, la resistenza, l'impenetrabilità, l'occupare un luogo, il moto spaziale, si debbono pensare anche nell'elemento materiale, nell'atomo; certamente l'unità di rappresentazione, emozione e volontà nella coscienza di sè, nell'*io*, che è il nucleo del concetto dell' anima, non si può riportare agl'inizii della vita psichica, in quella forma, nella quale appare nell'uomo.

Occorre dunque rifarsi indietro fino agl'inizii della vita psichica, per vedere se le forme rudimentali, che essa ci presenta, non si possano risolvere in forme anche più elementari; e in che misura queste si possano pensare sussistenti anche di là da quell'ordine della realtà, nel quale quelle forme rudimentali appariscono. Riportata la psichicità a quello che si può pensare che sia, prima che esista un sistema nervoso differenziato, anzi prima che esistano strutture nervose, negli animali unicellulari, e nel protoplasma amorfo, la difficoltà di concepire l' unità di natura e spirito si troverà ridotta ad un *minimum*; perchè l'esistenza psichica si potrà riconnettere col dinamismo intimo della realtà, coi principii *qualificativi*, determinanti e direttivi, che non si possono negare senza rendere inintelligibile lo stesso fenomeno meccanico. L' unità apparisce meglio al principio che alla fine, meglio nel germe che nel frutto meglio nell'inizio dello sviluppo, che nei prodotti ultimi della differenziazione progressiva, in cui esso con

siste. Similmente, procedendo in quella direzione, la riduzione diventa gradatamente più intelligibile, finchè gli opposti quasi si toccano e si compenetrano nei concetti dell'*atomo* e della *monade*, che tendono ad identificarsi.

Tutte le dubbiezze, e tutta l'oscurità di questo intricato soggetto derivano da ciò, che la conoscenza è affatto posteriore all'aperta discriminazione della serie fisica e della psichica, e apprende nell'esperienza esterna il moto, che non è pensiero, e nell'interna il pensiero, che è già altro dal semplice moto. Perchè il concetto dell'unità dell'essere si potesse chiaramente determinare, bisognerebbe che la conoscenza, la quale è posta per sua natura nelle forme superiori della vita spirituale, si accompagnasse ai suoi inizii, e che, per dir così, il protoplasma e l'atomo stesso potessero fare la loro psicologia. O per parlare più esattamente, bisognerebbe che la conoscenza non avesse presente soltanto il lato esterno, meccanico della natura, e non dovesse solo da esso, induttivamente, risalire al lato interno, qualitativo, direttivo e determinante. Mancando questo, mancando la introspezione correlativa dell'apprensione esterna, ed essendo d'altra parte vano per la conoscenza il tentativo d'integrare i *concetti* ricavati dall'esperienza con le *idee* che oltrepassano i confini dell'esperienza possibile, e si risolvono in mere integrazioni logiche prese per integrazioni obbiettive, in vani tentativi di applicare la categoria di sostanza a se stesse, (com'è necessario che accada quando si sorpassa-

no i limiti dell'intuizione), occorre limitare le affermazioni speculative alla portata dell' esperienza. In questi limiti, il meglio che possiamo dire è, che il reale uno è da principio elemento materiale ed elemento psichico, e diventa poi sempre più complicatamente, organismo materiale ed organismo psichico, per una legge della sua natura, che deve essere rintracciata, non nell'effetto meccanico elevato falsamente a causa, ma nel principio direttivo interno, che è il solo qualificativo. Visto che il principio meccanico contiene la possibilità indifferente di infiniti mondi, e perciò non è capace di rendere ragione di nessuno. Se vano riesce il tentativo di far consistere l' *uno* in una delle sue forme, se più vano è il riporlo in un quid, che non sia nè l'una nè l'altra, se l' evoluzione è più intelligibile della creazione, la via della sintesi, tracciata dall'esperienza, non può essere altra che quella, la quale ritrae indietro al principio, in forma proporzionatamente depotenziata, la stessa unità e distinzione, che si manifesta nelle forme superiori della realtà.

La Psicologia si è occupata quasi sempre dell' *anima individuale*, così come appare in quella forma della sua esistenza, che sola può essere studiata direttamente, l' *umana*. Poche volte si è elevata al concetto di un mondo psichico, poche volte si è rifatta indietro a ricercare le origini. Talvolta l' ha fatto in maniera puramente fantastica, o ammettendo, sul modello dell' anima umana, un' anima del mondo, (ilozoismo macroscopico); ovvero annidando come una

piccola anima in ogni elemento materiale, (ilozoismo microscopico). Ma volendo ricercare l'unità di natura e spirito così nella direzione del *massimo*, come in quella del *minimo*, (che è quella che quì importa), è necessario di muovere da quella forma dell' esperienza, nella quale questa unità appare come un fatto innegabile, cioè dall' anima individuale, come appare alla coscienza umana, ed è studiata dall' ordinaria psicologia empirica.

Questa, sotto il nome di anima individuale, non intende altra cosa, se non che l' unità immediata degli stati in una coscienza perfettamente individuata, indicata dal monosillabo *io*. Questi stati si possono riportare a tre specie o tipi, rappresentativi, emotivi, volitivi. Però, se questa distinzione è esatta dal punto di vista della classificazione, non dice che quegli stati esistano separatamente fin da principio; e che, allorchè pare davvero che esistano separatamente nella coscienza superiore umana, siano in realtà distaccati dalla forma psichica primitiva, che è la loro origine comune. Non ci è volontà senza rappresentazione, e senza uno stato emotivo, almeno rudimentale; non ci è stato rappresentativo, che non tenda a produrre uno stato emotivo e volitivo; non ci è stato emotivo, che non supponga uno stato rappresentativo, e non tenda a produrre uno stato attivo (volitivo). La distinzione degli stati non è distinzione di *funzioni*, ma di *elementi* di funzioni. La Psicologia ammette oggi *l' unità di composizione* dei fenomeni psichici: ma non nel senso di ridurre ad

una delle tre specie indicate le altre due, ma in quello di concepire la forma primitiva e fondamentale del processo psichico come risultante di uno stimolo psichico, (sensazione tattile indeterminata), di un' eccitazione psichica (sentimento sensitivo), di un atto psichico (impulsivo o repulsivo). Tale è il *riflesso psichico*, che sta alla base dell' evoluzione psichica. Questa sviluppa dipoi e gli elementi della funzione psichica primitiva, e la funzione stessa nella sua unità; crea cioè il mondo del pensiero, il mondo del sentimento, il mondo dei fini, ed eleva il riflesso psichico impulsivo all' atto morale. I tentativi di ridurre il fatto psichico ad uno dei suoi elementi, p. es. la rappresentazione, come ha voluto l' Herbart, sono falliti; la forma psichica primitiva è il primo riflesso psichico, che si potrebbe dire anche, *sensazione impulsiva*.

Però nella vita psichica la forma superiore non sopprime l' inferiore; la volontà non distrugge l'appetizione, nè i nessi logici escludono i nessi meccanici delle rappresentazioni. Anzi tra le forme superiori e le inferiori accade cosa degna di nota, ed è la trasformazione delle une nelle altre, la *reciprocità*, per cui non solo una forma inferiore passa nella superiore, ma anche questa si traduce nuovamente in quella. Con la coscienza di sè e con l'astrazione sono date le condizioni, che rendono possibile l'intelletto logico, la fantasia artistica, la volontà morale. Ma queste forme superiori non solo presuppongono le forme inferiori da cui derivano; ma coesi-

stono con queste, e si ritrasformano in queste. L'atto volontario ripetuto rigenera da sè la tendenza; il nesso logico diventa per l' abitudine meccanico; e la creazione artistica è come in mezzo tra gli ordini o gradi della vita psichica superiore, è l'intelligenza che opera come natura. Accade nella vita superiore dello spirito un regresso da forma a forma, che nella vita inferiore si riproduce esattamente nel meccanizzarsi, nel convertirsi in organici di processi, che furono da principio in tutto o in parte psichici, come si vede nell'istinto. E dico male organici, perchè anche nell' istinto, se i singoli atti che lo costituiscono possono essere iscritti nelle strutture, (nel senso che si oscura profondamente il loro carattere psichico), rimangono però sempre in dipendenza della sensazione direttrice, e quindi non cessano mai interamente di avere natura psichica.

IV.

Questa riversione ci pone subito dinanzi il problema della psichicità inconsapevole, o dell'esistenza dell' inconscio, causa di tante dispute: La legge di continuità è applicabile ai fatti psichici come ai fisici? e in che limiti? L' esperienza immediata ci dà la serie psichica come doppiamente discontinua; come discontinua in se stessa, perchè ce la mostra piena di interruzioni, di lacune, come una luce che ora brilla ed ora si spegne con alternativa varia; come discontinua al principio e alla fine, perchè

condizionata ad una certa forma di esistenza della materia, la vita, e neppure coestensiva con essa. Nell' ipotesi dualistica, la discontinuità della serie psicologica rispetto alla serie fisica, cerebrale, significa assenza di azione reciproca. La continuità interna nella vita psichica individuale è ammessa in base al concetto dell' anima-sostanza. E la discontinuità cosmica della serie fisica rispetto alla psichica coincide con l'esistenza o con la non esistenza dell' anima. Ma nell' ipotesi del monismo, se essa non vuole abbandonare il fondamento dell' esperienza, la discontinuità conduce direttamente all' ipotesi materialistica, che non riconosce causalità se non che alla serie fisica. E la continuità, se deve essere ammessa, conduce ad ammettere l' inconscio psichico, e a ricercare fino a qual punto può essere esteso il parallelismo psicofisico.

Ma esiste l' inconscio psicologico? come si può pensare, che ciò che non è consapevole sia psichico? non è la psichicità definita dalla coscienza? In realtà noi attribuiamo all' ordine psichico tutto quello che è uno stato di coscienza nostra o di altri; psichico è ciò che è in qualche modo o grado, consapevole, e la psichicità è definita dalla coscienza, e si estende quanto essa. Pare dunque che l' *inconscio* psichico sia una contraddizione nei termini, quella contraddizione, che il Fortlage espresse più perspicuamente con l' altra frase equivalente *latenza della coscienza*. Il Brentano, a sua volta, ha fatto notare, che se l' inconscio psichico si assume per

ristabilire la continuità causale nella serie psichica, l'assunto è inutile, perchè della causalità dell' inconscio rispetto al conscio non possiamo saper nulla. Il Jodl ha notato, che il parallelismo non è dimostrabile nemmeno nel campo così limitato e relativamente quasi infinitesimale dei fenomeni cerebro-corticali; perchè se è vero che ogni fatto psichico è anche un fatto cerebrale, la reciproca non sarebbe una verità d' esperienza. Già i riflessi midollari, e quelli mediati dai centri encefalici inferiori non hanno un correlato consapevole; e il parlare di una coscienza midollare o cerebellare, che non si eleva fino ad entrare nel cerchio luminoso della coscienza cerebrale, è fantasticheria vana. Ma nell' ordine dei fenomeni cerebrali, basta indicare il fatto, che stimoli troppo deboli producono una modificazione cerebrale e non una sensazione, per provare che i due fenomeni, cerebrale e psichico, non coesistono necessariamente. La memoria mostra, che può rimanere organicamente qualche cosa, che fu e che sarà, ma che non è attualmente psichico. L' esistenza di una sfera dell' inconscio è innegabile, perchè buona parte della vita consapevole è il prodotto del lavoro latente, che accade nella sfera dell' inconsapevole; ma quel lavoro non è psichico, è fisico. Il nascere di una passione amorosa si perde nell' inconscio; similmente quella che si dice l'*intelligenza del sonno*. Il consiglio, *dormici sopra*, indica appunto, che il lavoro cerebrale indisturbato può organizzare, richiamare quello, che nella vita cosciente è momentanea-

mente disorganizzato. Tutte le abitudini acquisite con l'uso, p. es. il leggere, furono una volta consapevoli, e poi divennero inconsapevoli. Questi fatti, e quelli più evidenti delle suggestioni ipnotiche, (specialmente a scadenza fissa), e delle autosuggestioni, mostrano che nell'io, *come prodotto complesso*, ci possono essere residui, traccie, di un processo, che talvolta è bilaterale, e talvolta è solamente organico. L'improvviso nella coscienza, che si può manifestare come emozione, come volontà, (impulso irresistibile), ha le sue radici in questa specie d'inconscio, che è puramente organico, e che perciò non entra nel quadro della coscienza. L'inconscio come tale, cioè come un'entità psichica, è un non-ente; e come tale, e come inconscio, non può operare su ciò che non è esso, cioè sulla coscienza. La vita psichica è piena di lacune, non così l'organica; e tutti i vuoti della prima si potrebbero colmare se fosse possibile di seguire tutto l'insieme della seconda. L'esperienza interna o soggettiva non abbraccia che frammenti del processo; invece l'esperienza esterna oggettiva si potrebbe estendere a tutto il processo, se questo non fosse in gran parte o sconosciuto o senza significato. Che il processo fisiologico sia la base di tutto si può provare in via generale, ma non può essere provato sperimentalmente nei casi particolari, perchè per questi ci è quasi sempre ignoto. La teoria della continuità della serie psichica, la quale ammette la cosiddetta *soglia della coscienza*, e distingue una vita psichica inconsapevole, che è

al disotto di quella soglia, giuoca con imagini, o meglio si paga di parole. Ma in fondo non viene a dir altro, se non che ci sono processi cerebrali, che sono accompagnati da coscienza, e che ce ne sono che non sono accompagnati da coscienza; e che l'esserne o non esserne accompagnati dipende da condizioni, che sono in essi soltanto. La coscienza è l'ultima funzione vitale dell'essere organico, e sta ad esso come la fioritura alla pianta.

Ho voluto riportare le idee del Jodl (1), perchè mi pare che esse provino nel modo più chiaro la ricaduta necessaria nel materialismo della teoria del parallelismo, la quale rinunzii alla continuità della serie psichica. Senonchè a me pare, che le obiezioni contro di questa non provino l'assunto della discontinuità. Difatti l'assurdità della teoria dell'inconscio, formulata precisamente nella frase del Fortlage, *latenza della coscienza*, non sta, se si ha cura di distinguere i diversi significati della parola coscienza. Qui basterà richiamare i due principali dal punto di vista psicologico; la coscienza di sè, e la consapevolezza in senso obbiettivo, cioè lo stato di coscienza senza riferimento al soggetto, puramente oggettivo, avvertito. Della coscienza nel primo significato è assurdo dire, che possa essere inconsapevole; ma quella non è punto coestensiva con la psichicità. Di quella nel secondo significato, che è coestensiva con la psichicità, si può bene ammettere che sia, in date condi-

(1) Lehrbuch der Psychologie, Stuttgart 1896, cap. II.°

zioni, relativamente inconsapevole; perchè questo non significa altra cosa se non questa, che uno stato psichico può essere in date condizioni fuori del *contesto attuale* della vita cosciente. E ciò per due ragioni; o perchè la sua intensità è al disotto del punto necessario per entrare in relazione con gli altri; o perchè la vita della coscienza è ancora così povera, che non possiede altro che elementi isolati, o solo dei nessi assai semplici, non ancora connessi nella sintesi successiva della memoria. Uno stato psichico può essere inconsapevole, o per difetto d'intensità o per difetto di relazione. Siccome la condizione della *coscienza attuale* è il sentimento della differenza di almeno due stati, e quindi la sua funzione è essenzialmente quella di porli in relazione; così l'attualità può mancare, o perchè manca la differenza, (coscienza puntuale, di uno stato solo, isolato nella coesistenza e nella successione), o perchè manca l'intensità relativa necessaria per apparire in confronto degli stati attuali, ed entrare con essi nelle relazioni di differenza o di connessione. Questo secondo caso è quello che è solo direttamente accessibile all'induzione psicologica, mentre il primo è oggetto d' induzione indiretta.

Fermiamoci prima sul secondo caso, perchè ci può accertare dell' esistenza di un *inconscio relativo*, che abbraccia e compenetra d'ogni parte la sfera del consapevole, mostrandoci che le leggi delle due sfere sono le stesse. L'identità delle leggi è riprova dell'identità di natura; e dimostra l'esistenza dell'inconscio psicologico con quella verità fondamentale ed

ammessa da tutti, meno i puri materialisti, della irreducibilità causale delle due serie.

Un gran numero di esperienze prova, che una idea non presente può entrare come elemento di una sintesi cosciente, e dare al risultato una qualità, che senza di essa non avrebbe. Le percezioni sono stati psichici relativamente complessi, nelle quali un elemento inconsapevole è determinante. Così, perchè io dica che percepisco la tal cosa, p. es. una rosa, è necessario, che io riconosca la somiglianza dell'oggetto percepito con gli altri percepiti antecedentemente. Ma questo paragone non è niente di attualmente consapevole, nè le rappresentazioni degli oggetti simili rivivono; e lo stato di coscienza appare sotto la forma unica dell'apprensione immediata e diretta. Talvolta le percezioni sono il prodotto di un lavorio subcosciente anche più complicato del processo d'inferenza. Tali sono le percezioni della terza dimensione in tutte le loro svariate forme, la percezione della continuità del campo visivo, quelle che suppongono l'associazione delle percezioni visive con le tattili.

Il fenomeno della memoria è prova dell'inconscio, non per la reviviscenza di una rappresentazione passata, ma pel fatto del paragone della rappresentazione presente con la passata, e del riconoscimento della loro identità. Perchè questo fatto suppone l'identità del soggetto di ambedue, e il rivivere contemporaneo della prima con la seconda come stati di uno stesso soggetto, e perciò come due stati psichici. Inol-

tre nella memoria volontaria noi indirizziamo le serie rappresentative attuali verso una meta, che è uno stato di coscienza non attuale, al quale cerchiamo di giungere risalendo una serie psichica, della quale essa è come l'ultimo anello. Ricerchiamo uno stato di coscienza a traverso di una serie di stati di coscienza, e col solo filo conduttore della connessione e della causalita psichica. E spesso accade, che non ci riusciamo; anzi talvolta, quanto maggiore è lo sforzo, tanto minore è il risultato. Allora generalmente si ammette, che il mezzo migliore per ricordare è di non cercare più, di pensare ad altro. Ed accade infatti, che dopo qualche tempo, occupato in tutt'altra cosa, il ricordo si avveri spontaneamente, o al primo riportarsi dell'attenzione sulla cosa. Come se la tensione della serie rappresentativa, iniziata dall' atto della memoria volontaria, avesse bisogno di liberarsi da qualche impedimento della coscienza attuale, del suo dinamismo rappresentativo, per svolgersi con maggiore energia, e con maggiore libertà. Dunque un processo psichico inconsapevole sostituisce il consapevole, e fa quello che esso non può fare. Il che vuol dire, che la vita psichica continua anche fuori della coscienza attuale, non solo negli elementi, ma anche nelle loro connessioni ed azioni, e che le stesse leggi della memoria psichica consapevole conservano la loro efficacia nell' inconsapevole.

Un altro esempio, anche più perspicuo, perchè tratto dal campo logico, è quello di chi abbia raccolto intorno a un certo soggetto di studio un gran

numero di elementi, dal quale non gli riesce di trar partito, e che non può, per quanti sforzi faccia, ordinare consapevolmente per lo scopo prefisso. Se allora abbandona i vani tentativi, e pensa ad altro, accade spesso che, dopo la tregua, quello che gli pareva difficile, e quasi impossibile, gli riesce facile e piano.

Taluni spiegano questi fatti con l' integrità funzionale del cervello dopo il riposo. Ma questo può spiegare, che si compia il lavoro mentale, che in altre condizioni non si poteva compiere, o che si compia con maggiore celerità. Invece il caso è diverso. Si tratta spesso del subitaneo prodursi di una connessione di idee, dell'affacciarsi istantaneo di un nesso mentale senza lavoro nostro cosciente. Il fatto si produce insomma in noi, ma non da noi; ed è, in tutto, il risultato consapevole di un lavoro psichico inconsapevole. Come si può parlare di un lavoro puramente cerebrale nel caso delle percezioni, se noi possiamo ricostruire il processo d'inferenza che le produce, e dopo averlo ricostruito, siamo in grado di renderlo in qualche modo attuale nell' esperimento psicologico successivo?

E non soltanto possiamo avere prodotti conscii di un lavoro psichico inconscio, ma anche connessioni di termini estremi, dei quali abbiamo coscienza, mediante termini medii più o meno numerosi, dei quali non abbiamo coscienza. Ogni abilità, ogni abitudine, ogni educazione è fondata su questo. Nell' imparare a leggere e scrivere siamo costretti di colle-

gare ogni segno grafico con un suono determinato; ma questa necessità a poco a poco scompare. Connettiamo automaticamente e inconscientemente il segno grafico speciale col suono; ed è molto se nel leggere e nello scrivere abbiamo coscienza del segno complessivo della parola o della frase. Ma non sì tosto, negli atti abituali, accade qualche cosa d'anormale, la connessione inconsapevole ridiventa consapevole. Noi ci avvediamo, che le nostre azioni abituali sono bensì fuori del dominio della volontà cosciente, ma in compenso sono regolate da una sensazione direttrice, che solo quando è perturbata arriva alla coscienza.

In un ordine superiore, nella scienza e nell'arte, ritroviamo di nuovo questo nesso inconscio di termini conscii. Quello che i matematici del tempo dicevano di Newton, che per lui erano verità matematiche di evidenza intuitiva quelle, che per altri erano verità conosciute con lungo e faticoso ragionamento, può valere come prova per la scienza. In Arte poi, basta paragonare il processo ricostruttivo di un'esatta critica dell' opera d' arte, col processo creativo, che le ha dato vita, per avere una prova luminosa dell' interposizione del lavoro inconscio nel conscio. Nè la volontà nè il carattere si sottraggono all' azione dell' inconscio, di cui sono risultato. Quante volte non sappiamo renderci conto delle nostre azioni, e ritroviamo solo dopo una lunga riflessione le ragioni riposte, non confessate a noi medesimi, delle nostre azioni?

L'Höffding (1) ha fatto rilevare perspicuamente il fatto della continuazione del dinamismo psichico consapevole nell'inconsapevole, la quale, per una specie d'inerzia psicologica, fa che il secondo sia la continuazione del primo. E viceversa lo stesso dinamismo inconsapevole può riuscire ad un nuovo dinamismo consapevole. Il fenomeno accade così negl'individui come nel popolo, e produce effetti, che solo la ricerca storica individuale o sociale può spiegare. La vita dei grandi uomini è ricca di esempii, i quali mostrano quanta fatica costò loro il vincere le abitudini della prima giovinezza, e come spesso il vecchio uomo è rivissuto in essi. Chi ignora la forza delle credenze della fanciullezza? quanto non resistono? con qual potenza non rivivono dopo un sotterramento apparente sotto le conquiste della coscienza? Le rivoluzioni subitanee non hanno effetti durevoli; esse distruggono immediatamente soltanto quello che vive nella luce della coscienza. Ma le correnti inconscie seguitano a fluire, come se non fossero disturbate da quel moto superficiale, e finiscono per eliminarlo, come provano le reazioni che seguono inevitabilmente le rivoluzioni esplosive. Höffding cita il racconto di Erodoto, (IV, 3-4), sugli schiavi degli Sciti. Essi, mentre i loro padroni erano impegnati in spedizioni lontane, e che li costrinsero ad un'assenza forzata lunghissima, ne sposarono le donne, e s'impadronirono del potere. Tornati finalmente

(1) Psychologie in Umrissen, Lipsia 1882, III.

gli Sciti, trovarono una nuova generazione, di cui non erano padri, e che invano tentarono di domare con le armi. Vi riuscirono quando impugnarono i flagelli, coi quali solevano mettere a dovere gli schiavi. Sarà un racconto poetico, una favola; ma come le favole, ha un senso vero, la continuità psichica nell' eredità psichica.

In generale si può dire, che quello che è acquisito consapevolmente non diventa stabile psicologicamente, se non persiste lungamente e non opera nella vita psichica inconsapevole. L' azione conscia apre la via, ma deve diventare natura per diventare permanente. I Romani ebbero il segreto di rendere le conquiste eterne, trasformando i popoli conquistati, e creando quasi in essi una nuova anima. E le religioni positive non rendono stabile il loro impero, se non convertono la coscienza religiosa in abito duraturo di vita religiosa. Quindi il detto di Pascal; volete farli religiosi? cominciate dal farli segnare con l' acqua benedetta, e col far loro seguire le cerimonie del culto, *il faut s' abètir.* Noi siamo almeno tanto liberi quanto siamo automi; e lo spirito libero è l' automa spirituale operano l'uno sull' altro.

È possibile che si svolgano parallelamente due serie psichiche, una consapevole, e un' altra sempre meno consapevole fino a diventare inconsapevole. P. es. la tessitrice, che compie il suo lavoro, e segue il filo delle rimembranze; l' operaia che lavora e canta; chi legge e pensa ad altro. Spesso quello

che si è prodotto nel nostro spirito inconsapevolmente può diventare consapevole. Talvolta difatti ci risovveniamo, riflettendo, di cosa veduta o udita, ma senza che ne avessimo avuta una percezione attuale cosciente.

Più specialmente l'azione della vita subcosciente dello spirito si rivela nella genesi dei sentimenti, e nel loro ritmo. Il sentimento si genera difatti da una moltitudine di impressioni isolate, e che sono perciò fuori del quadro della coscienza attuale, di cui la somma soltanto, o piuttosto il prodotto dell'associazione latente arriva alla coscienza. P. es. il sentimento vitale, di benessere o di malessere, deriva dai sentimenti, singolarmente inavvertiti, delle parti, o dei sistemi dell'organismo, che si fondono in una risultante unica, che è sola presente alla coscienza. Il sentimento dell'amore è uno dei più complessi, è una vera *massa* di sentimenti elementari, che va dalle sensazioni ed istinti organici, pel sentimento vitale, e per tutte le più delicate sfumature dell'emotività rappresentativa, alle suggestioni della fantasia estetica, varie di numero, d'intensità, di qualità, dove spesso un particolare, un simbolo, preponderа. Perciò questo sentimento ha un non so che di mistico, dovuto tanto all'inconsapevolezza delle sue origini e della sua formazione, quanto all'indeterminato della vita emotiva moltiplicata e riflessa, che ci promette. Certo difficilmente si può ragionare il sentimento; ma il fatto che l'analisi, sempre possibile in tutto o in parte, ritrova gli elementi ge-

neratori, e talvolta in tal numero e complessità, che fa sbalordire, (come accade p. es. nel sentimento del comico), prova che il lavorio generatore non è puramente cerebrale, ma psichico. Assistiamo talvolta ad irruzioni subitanee del sentimento, ovvero ad una sua esplicazione nella vita e nell' azione, che ci sorprende, perchè ci appare senza causa, ovvero determinata da causa inadeguata. Ma la riflessione riesce, più o meno, a scoprire le cause occulte, a rifare il lavorio subcosciente, il cui effetto ci si era presentato come una vera eruzione improvvisa alla superficie.

Nel sogno abbiamo come uno stadio medio tra il conscio e l' inconscio, e perciò esso ci può dare qualche lume sia sull' esistenza del secondo, sia sul loro rapporto. Come nella veglia ci sono gradi molteplici di chiarezza della coscienza, così nel sogno ci sono molti gradi di subcoscienza, dal sogno vivace che si ha presso al destarsi, ai frammenti di sogni poco o punto rimemorabili del sonno profondo. È noto, che la condizione principale, che distingue la vita psichica del sogno da quella della veglia, è la mancanza del confronto, del controllo, dell' azione direttrice della coscienza e dell' attenzione; ed è noto anche, che questa mancanza ha gradi diversissimi, e presenta massimi e minimi, che vanno dall' automatismo psichico perfetto alla funzione poco meno che integra della coscienza. Si sa anche, che la memoria dei sogni è rigorosamente proporzionale al grado di restaurazione della coscienza direttrice. Il sogno

quindi ci presenta in atto il fenomeno della dipendenza del grado di consapevolezza di uno stato psichico dalla coscienza unificatrice, e ci aiuta a comprendere come possa esistere quell' inconscio relativo, che non si può ridurre ad un mero fenomeno cerebrale.

Si sa che nel sonno il cervello riceve così gli stimoli provenienti dall' organismo, come quelli che derivano dal mondo esterno, anzi le sensazioni organiche acquistano talvolta un' intensità straordinaria, che non è tanto propria di esse, quanto dell'aiuto, del rinforzo, che ricevono dalle combinazioni rappresentative, alle quali dànno l' impulso. Così una sensazione anche lieve di peso sul petto dà luogo ad un sogno di soffocazione o di incubo; invece una respirazione facile ci fa parere di librarci nell' aria e di volare. Se taluno si scopre in inverno mentre dorme, gli par di camminar nudo in istrada, o su un ghiacciaio, o di prendere un bagno freddo. A chi abbia un mattone caldo ai piedi può parere di camminare sul cratere di un vulcano. E talvolta l' interpretazione di un fatto semplice, p. es. di una sensazione di suono o di luce, dà l' abrivo ad una rappresentazione complicatissima, drammatica. Tutti questi esempii ci mostrano in azione delle sensazioni inconsapevoli nella loro propria qualità e natura, che diventano elementi di una serie psichica consapevole. Così la turgescenza dei seni dà alla madre addormentata la rappresentazione della sua creatura, e con essa tutte le tenere emozioni della maternità.

Un' altra prova dell' esistenza dell' inconscio psichico, e della sua azione sul conscio, ci è data dai fatti numerosi raccolti dal Carpenter nella sua *Fisiologia dello spirito*, dai quali il Burdach ha ricavato quella che si potrebbe dire, *legge delle* RELAZIONI PSICHICHE *degli stimoli*. Quando lo stato di sonno è per finire, non sono in generale le sensazioni più intense, ma quelle più direttamente connesse con le masse di rappresentazioni abituali, quelle che determinano il destarsi. Una parola indifferente pronunziata all' orecchio del dormente non lo desta; ma il gemito anche sommesso del bambino desta la madre. L' Höffding riporta il caso dell' avaro, che soleva dormir sodo, ma che si destava subito se gli era posta nella mano una moneta; e l' altro dell' ufficiale di marina, che aveva sonni profondi, ma che fu destato subito al susurrare di un motto, *un segnale!* Burdach crede, che queste esperienze provino una certa facoltà di distinguere le sensazioni nel sonno. Ma come si potrebbe distinguere quello che non si percepisce? Il fatto accade anche nella veglia; p. es. allorchè siamo in mezzo ad una gaia conversazione rumorosa, o fortemente intenti a qualche cosa, mille impressioni possono passare inavvertite; non però una, relativamente poco intensa, ma che molto c' interessi, come l' appello sommesso del nemico o dell' amante. Ma tutti questi fatti non significano altro che questo, che una sensazione inconscia può arrivare alla coscienza per via della sua connessione, e quindi dell' intensità addizionale, che

riceve da altri stati psichici inconsapevoli, ma relativamente più intensi di tutti gli altri, e più di essi vicini all' attualità. L' inconscio psichico ha dunque un valore positivo, e non è una semplice negazione.

Il fatto della connessione di uno stato psichico inconsapevole nuovo con rappresentazioni preesistenti, (anch' esse tutte allo stato latente), la qual connessione, pur operandosi inconsapevolmente, porta il suo risultato nella luce della coscienza, può risolvere, come nota l' Höffding, il paradosso psicologico, che mentre la coscienza importa differenza, (e perciò una impressione singola non potrebbe essere oggetto di coscienza), pure bisogna pensare, che la coscienza sia nata la prima volta in tal modo. Perchè si può comprendere perfettamente, che alla coscienza propriamente detta, alla psichicità consapevole, preceda una psichicità inconsapevole, e che la coscienza si produca per un fenomeno analogo a quello del destarsi *per la relazione psichica dello stimolo*. Come si può ricordare un' impressione, di cui non si ebbe coscienza, così un' impressione può destare la coscienza la prima volta, se può congiungersi in *un' esperienza* con un' impressione simile antecedente ma inconsapevole.

Tutte queste relazioni, tutti questi fatti, si spiegano invece, per coloro che negano l' inconscio come stato psichico, con la cosiddetta *cerebrazione inconsciente*, che riduce l' inconscio a fatto cerebrale. Ma prima di tutto, non ci sono fatti cerebrali, dei quali

si ha coscienza, e fatti cerebrali, dei quali non si ha coscienza; perchè di nessun fatto cerebrale abbiamo coscienza. E se con quella distinzione s' intende dire, che talune cerebra ioni sono coscienti e talune inconscienti, ammettendo che l' essere o il non essere coscienti sia una proprietà del fatto cerebrale, si ricade in tutte le difficoltà della tesi materialistica. Se poi s' intende affermare, dal punto di vista della teoria del parallelismo, che taluni fatti cerebrali sono accompagnati da fatti di coscienza, e taluni altri, (che sono in relazione coi primi), non sono accompagnati da stati psichici in nessun modo; si può opporre prima di tutto l' impossibilità di riconoscere una linea netta di demarcazione, un punto preciso, nel quale il fatto psichico cessa di essere tale, per non essere che un fatto fisico. Nessuno può negare, che la coscienza ha gradi, e che questa gradazione procede per variazioni infinitesime, le quali non permettono di dire quand' è che uno stato psichico cessa di essere tale, e alla cerebrazione cosciente precede l' incosciente. Ma una difficoltà anche più grave è questa, che in tale transizione, alle leggi psicologiche dovrebbero succedere le fisiologiche; e dovrebbe quindi sparire quella identità formale, di rapporti cioè, di connessioni, di sviluppi, che dominano invece in ambedue le sfere, e fanno che non soltanto l' una possa operare sull' altra come da fuori, ma che si possano in mille modi complicare, intrecciare, così da formare un' unità psicologica indissolubile.

V.

Pare dunque giustificata l' ipotesi contraria, che la legge di continuità valga nel mondo psichico come nel fisico. Il principio della continuità psichica autorizza di pensare, che la vita psichica degli esseri coscienti è il grado superiore di sviluppo di qualche cosa di simile, ma di depotenziato, che accade nelle forme inferiori viventi. Se si accetta il pronunziato di Leibniz; « rien ne saurait naître tout d' un coup, la pensée non plus que le mouvement, » si può pensare, che come non esiste nell' ordine materiale uno stato di riposo assoluto, così non esiste uno stato d' incoscienza assoluta. L' inconscio non sarebbe, in tale ipotesi, la negazione, ma un grado anteriore del conscio. Parecchi naturalisti contemporanei, p. es. il Clifford, accettano questa ipotesi; e le stesse denegazioni del Virchow nel suo discorso, *la libertà nella scienza*, non sono assolute. Difatti egli concede, che se il mondo della coscienza deve essere posto in relazione col mondo della natura e della vita, questo non si può fare se non si estende il mondo psichico molto di là dalla coscienza umana, agl' infimi animali, ai protisti, e perfino agli atomi.

Nell' esperienza la coscienza è connessa col sistema nervoso; ma questo stesso risulta da una differenziazione del protoplasma animale, e perciò le sue proprietà debbono dipendere dalle proprietà di questo. Il sistema nervoso umano rappresenta il più alto

grado dell' evoluzione organica, ma la forma tipica della sua funzione, l' atto riflesso elettivo, si ritrova, benchè con enorme differenza di grado, anche nelle forme animali, che mancano di sistema nervoso.

Da quanto si è finora discorso risulta, che ci sono due specie d' inconscio psichico; quello che è fuori della coscienza integrale, complessiva, (che è l' unità di un molteplice), ma che è in connessione, e in continuo ricambio di azioni con essa; quello che è anteriore alla formazione di una *coscienza integrale* di un dato ordine, e che esiste come oggetto di quella *coscienza puntuale*, nella quale si compie. Questo, essendo senza relazione con un altro elemento dello stesso grado, non può essese fissato in nessuna relazione consapevole, cioè non può essere oggetto di nessuna coscienza di relazione. Tutto lo sviluppo della coscienza a traverso la vita animale procede dagli elementi psichici alle coscienze psichiche, di ampiezza e di complessità sempre maggiore. L' apice di questo sviluppo è rappresentato dalla coscienza umana, nella quale si ha, accanto alla maggiore complessità, la maggiore unità e individualità, che è rappresentata dalla coscienza di sè. Anche nell' uomo le forme inferiori di coscienza si distendono per una serie, che mette capo da una parte alle relazioni dei centri cerebrali dell' attenzione volontaria e della volontà cosciente, e dall' altra alle più semplici reazioni vitali di una cellula e del suo protoplasma. Quindi la psicologia positiva autorizza la teoria, che il riflesso psichico è

l' atto di una coscienza elementare, il quale non appare nella coscienza sintetica e relativista. E questa teoria soltanto è in grado di spiegare i passaggi inversi delle forme psichiche superiori nelle inferiori, e di queste in quelle.

L' individualità della coscienza personale umana non è una difficoltà contro questa teoria. Se distinguiamo l' io empirico o storico, cioè quello per cui ciascuna coscienza individuale si distingue da tutte le altre, dall' io psicologico, cioè da quello che è la forma comune della coscienza di sè, vediamo che, almeno del primo, non si può negare che sia una formazione. La coscienza della nostra personalità, come diversa da quella degli altri, la diciamo individuale relativamente alle forme note di coscienza collettiva, nazionale, storica, religiosa, morale ecc.; ma è provato empiricamente che essa è una formazione complessa come queste, sebbene di un altro ordine. Essa consta difatti di elementi rappresentativi, emotivi, volitivi di vario ordine, ed ha la sua base ultima nella *cinestèsi*. È tenuta insieme dall' associazione psicologica, e dalla memoria, e la sua integrità dipende dalla normale subordinazione e coordinazione di tutti i gruppi di stati di coscienza, che la costituiscono, e dalla loro penetrabilità reciproca. Se questa penetrabilità o continuità psichica è interrotta, se la subordinazione e la coordinazione psichica è perturbata, se sono interrotte o isolate le serie mnemoniche, se si formano centri varii di rannodamento, se lo stato della cinestèsi subisce delle

perturbazioni brusche, l' io storico può essere moltiplicato, può essere vacillante, può presentare antagonismi successivi o simultanei, può infine essere distrutto. L' io psicologico, come unità funzionale o formale, rimane identico; ma esso stesso non esiste se non in relazione all' oggetto; e sebbene come *funzione* sia indeducibile, come *io* è il prodotto delle sintesi simultanee e successive degli atti di quella funzione, cioè della continuità che si stabilisce necessariamente nel primo termine indiscernibile, rispetto agli altri oggettivi sempre variabili.

E non basta, le formazioni psichiche non sono soltanto quelle, di cui l' esperienza storica e l' analisi psicologica c' informano, ma anche quelle di cui solo l'esperimento psicofisiologico ci può dare notizia e ragione. Già la nostra esperienza ci prova il continuo meccanizzarsi dei processi psichici; e l'esperimento fisiologico mostra, che alla soppressione dei centri psichici superiori sopravvivono forze psichiche inferiori nei centri subordinati. Le unità psichiche inferiori sono parti subordinate dell'unità personale consapovole, finchè questa esiste; ma possono anche stare da sè in una sfera inferiore di esistenza psichica. Questo processo di composizione, che è insieme psichico e fisico, non accade entro i confini della vita individuale soltanto, ma si estende, in virtù della continuità fisica e psichica, posta dall'eredità, a traverso la vita della specie, anzi a traverso tutta l'evoluzione animale, di cui l'evoluzione della psiche individuale è la riproduzione abbreviata; l'*ontogenia*

è, anche dal punto di vista psicologico, la sintesi della *filogenia*.

L'organismo elementare è accompagnato da una coscienza d'infimo ordine, le cui reazioni non hanno nessuna continuità psichica nel tempo, e sono come chiuse nell'istante nel quale accadono. Ma nello sviluppo della vita animale, la divisione del lavoro tra gli organi si accompagna al sorgere dell'unità organica mediata dal sistema nervoso, e questo stesso si viene a comporre di una serie di organi subordinati a un organo centrale, e connessi tra loro da esso. Così si giunge, nei vertebrati, alla formazione della corteccia cerebrale come organo psichico dominante. Lo sviluppo psicologico procede di pari passo col fisiologico. La coscienza centrale si concentra nell'organo nervoso centrale, mentre i centri nervosi inferiori diventano sede di atti riflessi, e di coordinazioni di riflessi talora complicatissime. Alla differenziazione organica si accompagna così di pari passo la differenziazione psichica, di modo che quello che nell'animale superiore è meccanico, è psichico nell'inferiore. La quistione tanto dibattuta dell'esistenza di una psiche midollare o bulbare, si risolve col concetto della subordinazione, e con quello della decadenza psichica delle funzioni dei centri inferiori, allorchè è formato il centro superiore. Viceversa il carattere psichico di quelle si può, imperfettamente sì, ma si può ripristinare allorchè questo è distrutto, perchè il carattere psichico di quelle funzioni non si cancella mai completamente. Difatti esse operano

sulla coscienza psichica superiore, sebbene non vi appariscano come elementi indipendenti. P. es., nelle sensazioni visive, ogni eccitazione laterale della retina produce l'atto riflesso di condurre l'eccitazione sul punto della visione distinta. Similmente, nelle sensazioni uditive, ogni suono produce una tensione attiva della membrana del timpano. Ma queste azioni non appariscono come fatti psichici alla coscienza superiore dalla quale si sono rese indipendenti, o vi appariscono solo come sensazioni oggettive. Nondimeno la loro qualità psichica non potrebbe essere contestata dal punto di vista dell'esatta psicologia, perchè esse sono *azioni dirette da sensazioni*, sono cioè dei veri e proprii *riflessi psichici*. Le sensazioni direttrici non sono avvertite, e il loro impulso non sta sotto il dominio della volontà consapevole; ma basta il più leggiero impedimento perchè appariscano a un tratto nel contesto della vita cosciente, e basta che siano soppresse perchè l'azione non segua. Chi è abituato ad esaminare accuratamente i fatti psicofisici sa quanto sieno squisite e precise coteste sensazioni direttrici. Le azioni abituali più ovvie, come il camminare, lo scrivere, il parlare, come le abilità tecniche, anche complicatissime, quali sono tutte quelle della plastica, la musica, la danza ecc., passano a poco a poco, dal dominio della volontà a quello della sensazione direttrice, e diventano impossibili anche per la volontà consapevole, se è perturbato il sentimento dell'innervazione motrice, e la regola che questa riceve dalle sensazioni

periferiche relative. La stessa cosa è provata dai fenomeni dell'istinto, e delle sue alterazioni; e così dai movimenti patologici, impulsivi, folli, rispetto ai quali la volontà appare impotente, e il malato par che obbedisca ad una forza straniera ed irresistibile. Perchè, come ha provato il Meynert, essi dipendeno dalle perturbazioni del sentimento dell'innervazione, che generano idee folli. Una ricca miniera di prove analoghe ci è fornita dai fenomeni di suggestione ipnotica, segnatamente da quelli a scadenza, connessi con certe date percezioni che si avvereranno in questa. Abbiamo, in questi fatti, il cammino latente dell'idea di un atto, che si connette anticipatamente con una percezione, e torna all'attualità con questa. E vi torna o in aperto conflitto con la volontà consapevole o separatamente da questa, con un processo psichico completamente isolato dal resto della vita cosciente.

Adunque quello che da principio era inconsapevole può diventare consapevole, e viceversa ; e durante tutta l'evoluzione psicofisiologica, questo scambio di azioni, questa reciprocità causale tra il conscio e l'inconscio relativo accade continuamente. Ma la psichicità , nel regresso per la scala animale, si va man mano attenuando, e perde progressivamente di complessità, fino a raggiungere quella maniera di esistenza puntuale, chiusa in se stessa, che la rende inaccessibile. Non ci possiamo rappresentare le unità psichiche elementari se non che come oscure tendenze, le quali non possono esistere in una coscien-

za. Perchè ogni *apparire obbiettivo* suppone una sensazione di differenza, e quindi la continuità di almeno due stati, e la discriminazione del soggetto, almeno nella forma della cinestèsi e delle sensazioni particolari; la quale non può esistere prima delle prime differenziazioni delle sensazioni periferiche. Se nell'azione riflessa semplice, che troviamo fin dagl'inizii della vita animale, si volesse scorgere qualche cosa di più, p. es. una scelta, si dovrebbe anche ammettere, che ci sia riflessione, attenzione, e quasi un'anima embrionale. Ma allora bisognerebbe annidar questa in ogni cellula, anzi in ogni brano o molecola di protoplasma non differenziato, perchè ritroviamo il fatto dell'azione riflessa e negli animali unicellulari, e negli animali protoplasmatici. Così si ritornerebbe ad un animismo e ad un antropomorfismo infantili. Inoltre non s' intenderebbe come in un organismo psicofisico complesso potrebbero coesistere molte coscienze elementari. Se potessero essercene più, dovrebbero anche essere possibili degli atti di volontà contradittorii nello stesso individuo organico, il che non accade mai, il consenso organico essendo assoluto nello stato normale e sano.

Adunque la soggettività deve essere considerata come una formazione progressiva, che è il correlativo psichico del sistema nervoso, e procede per la stessa curva evolutiva che questo descrive. Il coronamento di questo sviluppo è l'io della coscienza umana; ma lo sviluppo è in tutto dinamico, interno, e, per parlar più propriamente, *a-priori*. Nessuna costruzione em-

pirica obbiettiva, nessun meccanismo psicologico può rendere intelligibile questa formazione, più di quello che possa farlo la semplice evoluzione biologica. La psicologia dell'associazione, col trasferire il meccanismo nella psicologia, e con l'estenderne l'uso oltre ai prodotti, pei quali è legittimo, fino alle funzioni, commette, nel dominio della psicologia, lo stesso errore, che il puro meccanismo delle azioni esteriori, del movimento comunicato, e della *vis a tergo*, commette nell'interpetrazione causale della natura esteriore.

VI.

Ma anche ridotta la psichicità a questa forma elementare, non si vede come si potrebbe estenderla oltre i confini della vita animale. Se la differenza tra l'azione fisiologica e la psichica consiste nella interposizione, in questa, di una sensazione direttrice tra lo stimolo e l'azione, non si potrà estenderla al di là di quei fatti, nei quali la presenza di essa è presumibile. Ora pare, che la funzione della sensazione direttrice non sia necessaria se non che per quella forma di adattamento vitale, in cui la reazione all'azione incidente non è il semplice rimbalzo di questa, ma esige una certa energia, e una certa direzione dell'energia, che rivela una auatonomia relativa dell'essere, e un potere di modificare continuamente il suo rapporto e le sue azioni rispetto alle cause esterne. Pare che le condizioni d'esistenza, relativamente semplici, da cui dipende la vita della pianta, non indu-

cano ad ammettere come necessaria nessuna elevazione dell'*irritabilità* del protoplasma vegetale alla sensibilità subcosciente. Se non che, come non si può tirare una linea netta di demarcazione tra il conscio e l'inconscio relativo, così non se ne può tirare una tra questo e l'inconscio assoluto. Similmente non si può separare nettamente la vita animale dalla vegetale, nè si possono indicare differenze essenziali tra il protoplasma animale e il vegetale, che costituiscono la base chimica della vita. Molte piante sono eccitabili da stimoli meccanici, fisici, chimici, e vi rispondono con adatti movimenti riflessi. Linneo prima, e poi Darwin più largamente, hanno raccolto e studiato un gran numero di fatti di tale specie. L'*irritabilità*, l'*eliotropismo*, il *geotropismo*, il movimento delle radici delle piante in germinazione, il *chemotropismo* o *chemotassi*, sono veri gradi intermedii tra i movimenti fisico-chimici e gli psicofisici. E sebbene non sembri ammissibile di parlare, a proposito di essi, di sensazioni, pure non si può negare che rappresentino il momento di transizione, il precedente immediato delle reazioni propriamente psichiche. Ci sono movimenti nelle piante, che si accompagnano anche solo a stimoli interni, come la fioritura e la fruttificazione. E sebbene la biologia evolutiva non ammetta transizione dalla vita vegetale all'animale, ammette però, nel regno dei *protisti*, un principio comune di sviluppo, sebbene questo poi proceda in direzioni poco meno che antagonistiche.

Pare dunque, che la psichicità sia coestensiva con

la vita, sebbene di là dalla vita animale ci manchi anche l'analogia della sensazione direttrice o impulsiva. Ma appunto perciò non pare che siamo autorizzati a fantasticare di amori e di odii degli atomi, che si respingono e si attraggono, nella gravità, nelle forze molecolari, nelle affinità chimiche, e nella geometria dei cristalli. Non possiamo parlare, come pur molti vorrebbero, (Wundt, Häckel, Zöllner, Nägeli), di una psiche atomica; la prudenza scientifica lo vieta, tanto più che si può ammettere la continuità dell'evoluzione, senza perciò cadere nell'*ilozoismo macroscopico*, o nel *microscopico* ed *atomistico*. La distinzione tra gli stati interni del cervello e quello degli atomi inorganici può essere non solo infinitamente grande di grado, ma anche di qualità. Non possiedono i corpi qualità diverse secondo la temperatura, secondo la chimica combinazione? Mancandoci ogni indicazione dell'esperienza, non siamo in grado, oltre un certo limite, che è quello fino al quale ci soccorre l'analogia, cioè l'inizio della vita animale, di immaginare la natura e qualità di quella vita interiore, che ci appare la prima volta nella sensazione.

Ma sebbene tutto questo sia vero, è vero anche che il meccanismo non è che il lato esterno del processo materiale, e che esso stesso ci conduce di fronte a qualche cosa, che, nei fenomeni della natura esteriore, non si spiega con esso soltanto. Già la stessa proprietà dei corpi, di essere modificati nel loro stato di movimento e di quiete da altri corpi, e molto più quando il modificatore esterno non è il semplice urto,

ma la forza gravitativa, molecolare, l'affinità chimica ecc., indica che, a cominciare dal mondo inorganico, ci è sempre un potere insito nella natura dei corpi, che solo può rendere ragione dello stesso fenomeno meccanico, e compierne la monca interpretazione. Se la meccanica degli atomi non spiega la *qualità* del divenire nè nel regno inorganico, nè nell'organico, bisogna ammettere, che, nella natura inanimata, ci sia una maniera di essere, non identica, ma analoga a quella della natura animata. E che in quella, come in questa, l'attività non sia soltanto comunicata da fuori, ma che ci sia anche un'attività intima degli elementi materiali, capace di modificarne profondamente il concetto, che ce ne siamo formato sulla base unilaterale ed esclusiva delle loro proprietà esterne meccaniche, e per via dell'astrazione, parimenti unilaterale ed esclusiva, da esse. Noi non ci rappresentiamo gli elementi come *monadi psichiche*, e neppure come *atomi senzienti;* ma crediamo che l'attività psichica sia prova non dubbia dell'esistenza di un'attività intima, non comunicata da fuori, degli stessi elementi, che diciamo, con astrazione unilaterale, materiali. Siccome solo ciò che è attivo è reale, noi vediamo nella sensazione, che non è pura ricettività, ma reazione allo stimolo, che rivela la natura propria del soggetto reagente, il tipo, non specifico, ma generico di ogni reciprocità di azioni anche nella natura non senziente. Se la realtà, nella sua rivelazione estrinseca, materiale, risulta da una moltiplicità infinita di elementi, (atomi), in relazione

tra loro; se la qualità intima dell'essere è, secondo la psicologia che solo può rivelarcela, e sin dove le sue analisi si possono spingere, una sensazione impulsiva subcosciente, chiusa in se stessa, e senza connesione e continuità apparente con la vita cosciente; noi dobbiamo ritenere, a meno di considerare la sensazione come un fatto soprannaturale, che la continuità degli stati e dei processi interiori della realtà si estenda quanto si estendono gli stati e i processi esteriori. Adunque l'ordine causale esterno non è tutta la realtà; dietro al meccanismo ci è un essere, un tendere, un fare, più o meno analogo a quello che sperimentiamo in noi stessi; e sempre meno analogo, a misura che si allontana dal grado della vita animale. In questo senso, e non già in quello solito, di imagine passiva di una maniera di esistenza interamente diversa dall'esistenza spirituale, ma come la più alta forma di distinzione, nell'unità, dell'ordine materiale e dell'ordine psichico, l'uomo è un microcosmo.

Da quanto s'è detto risulta, che l'idea corrente dell'opposizione tra spirito e natura deve essere modificata. Se il concetto di materia come opposto a quello dello spirito deriva da una riflessione unilaterale ed esclusiva sopra uno dei modi di manifestazione della realtà; se la diversità della manifestazione non importa diversità di essere, *l'inconscio* non è necessariamente *il materiale*, (nel senso meccanico), e il dualismo di natura e spirito non è insuperabile. Se la coscienza attuale importa la con-

tinuità e connessione dei processi psichici, questi si possono considerare come sussistenti anche di là dai confini di essa, in una coscienza discontinua e puntuale, senza memoria, che non esiste se non che nel momento in cui vive. Se l'esperienza mostra che la coscienza ha gradi diversi di attualità, la legge di continuità ci obbliga a prolungare la serie dei gradi di coscienza oltre i limiti dell'attualità, sino all'inizio, alla proporzione minima sua, di un'unità nel tempo senza connessione con altre unità, così come il concetto di materia conduce al concetto dell'atomo. La continuità della vita psichica, e insieme la sua indeducibilità dai processi materiali esterni, e la reale unità con essi, richiedono che anche le ultime unità elementari della materia siano considerate come punti di partenza dello sviluppo psichico. In una natura senza spontaneità la nascita della coscienza sarebbe un miracolo. Bisogna perciò ammettere con eguale certezza due cose; che quanto sterile è l'interpretazione meccanica, (perchè chiusa inesorabilmente nell'àmbito del movimento spaziale, e impotente a spiegare tuttociò che non può risolversi in esso), altrettanto può essere fecondo il concetto, che dalla sintesi delle proprietà qualitative intime, e delle loro azioni, possono derivare qualità ed azioni nuove; e che così queste che quelle possono determinare, (certo non meccanicamente), la qualità specifica degli stessi fenomeni meccanici. Non è forse vero, che quanto più è complessa la costituzione molecolare di un corpo, tanto più varie ed attive sono

le sue proprietà, e tanto più diverse dalle proprietà dei singoli elementi? La più complessa delle sostanze chimiche è l'albumina, che è anche la base chimica della vita; perciò le funzioni vitali sono le più dissimili da quelle della molecola inorganica. La materia del mondo è sempre la stessa, e perciò la varietà delle funzioni deve essere riportata alla sintesi delle funzioni elementari, di cui il movimento spaziale è soltanto la manifestazione esteriore. La Chimica può indicare il modo d'aggruppamento degli elementi nello spazio, ma la sintesi vitale le sfugge. Viceversa la Psicologia ha presente, in un altro ordine di fatti, il prodotto della sintesi, ed erra quanto risolve questa nell'*associazione*, che è l'imitazione psicologica delle costruzioni meccaniche nella natura esteriore. Egli è che il meccanismo è un aspetto solo della realtà, e per di più questo aspetto è causale solo in limiti assai ristretti, i quali non abbracciano neppure tutti gli aspetti della natura materiale in modo da contenerne l'interpretazione integrale.

Si è detto, che il principio della conservazione dell'energia è quello che stringe in un tutto il mondo fisico per la scienza moderna, e rende possibile di costruirne sempre più completamente una scienza deduttiva; e si è aggiunto, che questo principio è quello, che impedisce di comporre in una sola serie il mondo fisico e il mondo psichico. Perciò il Du Bois Reymond, nella sua famosa conferenza, *sui limiti della conoscenza della natura*, ha conchiuso, che essendo quel principio la stessa legge di causalità

nella natura, il mondo psichico è fuori della legge di causalità. Ma questo ragionamento implica un errore solenne; cioè che i principii meccanici sieno i soli principii della realtà, e che l'idea di causa s'identifichi con una sua forma o modo, con la causalità meccanica. Questo errore del puro naturalismo è esattamente correlativo a quello del dualismo, il quale nega il valore incondizionato del principio della conservazione dell'energia anche nell'ordine meccanieo. Al primo si può rispondere, che se la causalità meccanica è apparentemente la più chiara, la più facile a comprendere, non è neppur essa completa; perchè quello che è essenziale in essa, cioè la repulsione molecolare, la perdita di movimento nel mobile urtante, e la concezione di movimento nel mobile urtato, sono fenomeni dinamici, che costituiscono un residuo non risolubile in termini di pura quantità, e quindi non spiegabile dalla meccanica. Il principio di causa oltrepassa quindi, anche in meccanica, il principio della conservazione dell'energia, e non coincide con esso. Inoltre, siccome non tutti i movimenti dei corpi nello spazio si possono riportare all'urto come a causa, siccome il principio della conservazione dell'energia non dice nulla circa la qualità dell'energia, così quello che più importa nella spiegazione causale della realtà, cioè la qualità delle azioni e delle reazioni, non s'intende col principio meccanico, e suppone una causalità diversa. Al dualista poi si può dire, che ogni limitazione del principio della conservazione dell'energia, essendo una limita-

zione dell' aspetto quantitativo del principio di causalità, è, in tali limiti, una negazione del valore assoluto di quel principio, e quindi una pura inintelligibilità. La teoria del parallelismo elimina la duplice contraddizione. Siccome la conoscenza della natura esteriore deriva da un'esperienza, e quella dello spirito da un'altra, così è assurdo ridurre l' esperienza, e quindi la scienza, ad una soltanto delle sue forme. Inoltre l'esperienza prova, che i due aspetti della realtà sono costantemente congiunti e correlativi; e l'analisi scientifica, guardata alla luce della dottrina della conoscenza, prova, che le due sostanze sono mere ipostasi di astrazioni, e che la separazione rende poi inintelligibile la correlazione e la reciprocità. L'impossibilità di collocare la coscienza nei vuoti di attività fisica, conduce a pensare ad una continuità psichica, che è correlativa alla continuità fisica rappresentata dal principio della conservazione dell' energia. Così il paradosso del Du Bois Reymond è eliminato, perchè è data la possibilità di comprendere l' ordine dei fatti psichici in un tutto, come l' ordine della natura, e di congiungerli *in una unità così intima come è quella della quantità e della qualità.*

VII.

Però questa teoria bisogna prenderla com' è, e non fondare su di essa molte speranze di conoscenze positive. L' inconscio, se è entro certi confini un'estensione della conoscenza scientifica, di là da quelli

è un' incognita. Per l' impossibilità di proseguire la continuità psichica oltre i limiti della vita animale, il mondo psichico resta per noi, in confronto del mondo fisico, o meglio della conoscenza che abbiamo di questo, un frammento. Perciò, siccome a parlare propriamente, cioè in un senso più limitato e speciale, di vita spirituale si può parlare dal momento in poi, che più stati psichici sono connessi in una coscienza unica; e siccome indichiamo col nome di natura quello che esiste prima di quel momento, così si può anche dire, che lo spirito deriva dalla natura, e che questa è il precedente dello spirito. E poichè questo non esiste nella sua individualità autonoma se non che nella forma della coscienza e della personalità umana, che è la forma psichica di esistenza dell' organismo umano, così lo spirito deve considerarsi come l' ultimo prodotto dell' evoluzione organica, come l' *actus corporis organici*. E poichè l'esercizio della funzione è causa e principio di organizzazione, il corpo vivente è anche il mezzo di meccanizzazione dei processi psichici di ordine inferiore, e, con ciò, la condizione dello svolgimento delle attività superiori. In questo momento o grado di reciprocità di azione col suo sostrato naturale, lo spirito è propriamente *anima individuale*. Quindi, nel passaggio dalla natura allo spirito, l' anima individuale è, per la coscienza di sè, *il soggetto* del nuovo ordine della realtà, che è l' ordine spirituale.

Chi guarda nel suo insieme tutta l'evoluzione della

natura, vede, che essa si risolve in un processo d' individuazione progressiva, e che procede per forme sempre più perfette; cosicchè l' individuazione progressiva sembra essere la legge più generale di sviluppo della natura. L' anima individuale è la forma più perfetta d' individuazione, che la natura raggiunga nella sua evoluzione ascendente. Solo in essa l' individualità è un' essenza così distinta dall' ambiente, che può operare con indipendenza su di esso, e riceverne le azioni con una potenza di trasformazione, che solo in essa è veramente autonoma. La legge dell' individuazione ha dunque la sua realizzazione vera e completa solo nell' anima individuale, che è *io*; ed è da questa che incomincia propriamente il mondo dello spirito.

La realtà, dalle forme elementari ed inferiori alle più complesse e più alte, deve essere considerata come una unità inseparabile di modi interni ed esterni, dinamici e meccanici, e poi soggettivi e oggettivi; quelli oggetto del senso interno, questi dell' esterno. Questa dualità apparisce in modo stabile, in modo che resta fissata, e diventa un nuovo fattore, anzi il principio di un *nuovo ordine della realtà*, nella coscienza di sè. Questa forma della coscienza è la *crisi della realtà*, perchè è costitutiva di quel *nuovo essere*, che s' intitola da sè *io*. La coscienza personale è il più alto grado di discriminazione della realtà, quello dal quale per opera della facoltà dell' astrazione, cioè per opera del pensiero propriamente detto, formulato e contenuto dalla lingua,

che è la condizione della coscienza comune, incomincia il mondo dello spirito.

Questo ci mostra un continuo progredire e crescere della universalità e della razionalità dell' esistenza, che nell' *ordine pratico* va per le forme minori della comunità morale alla forma maggiore che è lo Stato, (la cui volontà è la stessa ragione legislatrice), ed alla massima, che è la comunità morale dell' umanità rappresentata dall' unità della storia umana. Nell' *ordine del sentimento* va per le forme, sempre più profondamente penetrate dal pensiero, dell'arte e della religione. E nell'*ordine teoretico* sale dalla conoscenza volgare alla scientifica, e da questa alla cognizione filosofica. Ma in questo *nuovo mondo* viene forse a mancare l' unità di natura e spirito? Certo esso si rende sempre più indipendente dalle condizioni e dalle leggi della natura materiale. Posta l' anima individuale nella forma dell' *io* e della personalità morale, posta la facoltà generalizzatrice, la ragione, e con essa il *concipere sub specie aeternitatis*, posta la trasformazione, la *mutazione di segno*, che per la coscienza e per la facoltà dell' universale subiscono tutte le attività psichiche affettive e volitive, posta come mezzo indispensabile di tutto questo la lingua, che è la formula stabile del pensiero, e la condizione necessaria della *coscienza comune*, lo sviluppo ulteriore della realtà si fa sopra tutt' altro fondamento, e quindi con leggi diverse. Ed è nella coscienza e nel pensiero, nell' idea della personalità e nella potenza generalizzatrice e logi-

ca, nell' ordine dei fini, non nelle condizioni e nelle leggi della natura materiale, che bisogna cercare la conoscenza di questo ordine superiore della realtà. Chi fa diversamente, chi per la tendenza all' unità estende il divenire naturale allo spirito, o viceversa il divenire razionale alla natura, abbandona il terreno della scienza. *Non è scientificamente legittimo nè di fare una* LOGICA DELLA FORZA, *nè di fare una* MECCANICA DELLO SPIRITO. Il mondo umano vuol essere spiegato con le idee umane, così come il mondo materiale con le forze e con le leggi della materia. Il materialismo e l' idealismo sono concezioni unilaterali ; e tale è il positivismo meccanico, un materialismo latente nelle tenebre dell' inconoscibile.

Una delle dottrine più anguste dal punto di vista filosofico è certamente quella che fa derivare la coscienza dall' adattamento vitale e dalla scelta naturale. Perchè è per lo meno singolare di considerare come un semplice mezzo di adattamento, quello che crea un ambiente affatto nuovo, e determina la necessità di un nuovo adattamento ad un mezzo che prima non esisteva, e che esso stesso pone. Un mondo nuovo difficilmente si può concepire che possa essere prodotto dal semplice adattamento all' antico, alle vecchie condizioni d' esistenza. D' altra parte il fatto prova, che la vita è possibile senza la coscienza; e che quella forma o grado della vita della coscienza, che ha una funzione biologica, è la più bassa, la più legata alle funzioni biologiche. Questa forma è anche la più instabile nella sua qualità psi-

chica, quella che, per essere biologicamente efficace, deve meccanizzarsi, retrocedere alle forme dinamiche prepsichiche; e perciò è la meno capace di servire di base, e di evolversi alle alte sfere della vita dello spirito. Cosicchè la coscienza, come agente biologico, dovrebbe scomparire appena compiuta la sua funzione, ed essere uno strumento nelle mani della natura, non l' origine di un mondo superiore a quello della natura. Dal semplice punto di vista biologico, non si vede la necessità di questo mondo nuovo, o, se mai, si vede che sarebbe meglio se non ci fosse. Perchè ci sarebbe difatti, biologicamente parlando? forse per rendere permanente il pauroso fenomeno del dolore? e sarebbero proprio gli esseri, ai quali fosse fatto questo dono di Pandora, i più adatti alla sopravvivenza?

Il vero è che la coscienza ha di per se stessa un valore ben diverso da quello del semplice adattamento alla vita. La storia sua lo prova, perchè prova che tutte le più alte creazioni del sentimento, della fantasia, dell' intelligenza, della volontà morale, vanno di là dal segno della conservazione dell' individuo e della specie nella loro esistenza fisica. Il valore della coscienza deve essere cercato nella coscienza stessa, perchè essa è la viva parola e il senso del mondo, che si accende nelle profondità sue, e gli dà una nuova e più alta forma d' esistenza. In altri termini, non si sente e pensa in questo mondo naturale, perchè una certa forma di esso possa esistere, ma perchè nel suo divenire, nell' at-

teggiarsi delle sue forze intime, arriva il momento che si senta e si pensi. Vale della coscienza in rapporto al mondo quello che Göthe diceva dell'occhio in rapporto alla luce. La luce crea l'occhio. In altri termini, in un mondo nel quale non ci fossero le cause del venir ad essere della coscienza, la scelta naturale non la produrrebbe, e farebbe il più inconcepibile dei miracoli se la producesse. Noi vediamo l'effetto, ma non vediamo le cause, e per la natura stessa della coscienza non possiamo vederle; e perciò se possiamo dare di essa una spiegazione teleologica, non possiamo dare, ma soltanro rendere il più che si può intelligibile, una spiegazione causale. Per questo fine valgono, la legge di continuità nell'ordine psichico, il dualismo di modi interni ed esterni nell'unità del reale, l'integrazione qualitativa dell'esperienza, che mostra l'insufficienza del puro meccanismo, e finalmente la legge dell'individuazione progressiva, che non raggiunge la sua forma perfetta se non che nella coscienza di sè. Dal punto di vista teleologico, siccome non conosciamo e non possiamo imaginare altre forme dell'essere oltre quella, che è e non sa di essere, e quella che è e sa di essere; e siccome in questa soltanto è possibile di trovare la ragione, il costrutto, il *cui bonum* dell'altro, il pensiero non può invertire quella *maniera di contemplazione* della realtà, che è la finalità. Non può, coi biologi, vedere nella vita la ragione della coscienza, ma nella coscienza la ragione della vita, e in generale della natura. Siccome la natura,

meno la coscienza, è eguale a zero, la coscienza è la ragione di ogni valore nella natura, è la sola creatrice di valori, com'è la sola creatrice di fini.

VIII.

Ma il mondo dello spirito non è perciò l'antitesi del mondo natuıale. Certo non gli si può ricusare un'indipendenza relativa, ma occorre vederne bene la natura e i limiti. La base prima di questa indipendenza relativa è la coscienza di sè, cioè l'unità e l'autonomia del soggetto individuale, e la ragione generalizzatrice, da cui dipende la possibilità di proporsi fini universali. La condizione dello sviluppo del pensiero è la lingua, che è anche la condizione della comunità concreta delle intelligenze, e con essa della comunità concreta delle volontà (unità morale). Per queste condizioni, il mondo spirituale acquista una potenza di organizzazione propria, per la quale la stessa organizzazione cerebrale diventa sempre più indirettamente, e sempre meno significativa. Quella così stretta correlazione tra corpo ed anima, che ha luogo nella vita individuale, non ha luogo per le forme dello spirito collettivo; e però pare che qui l'unità venga a mancare, e che ci sia un punto oltre al quale le due forme dell'esistenza procedono separate, anzi si allontanano divergendo sempre più l'una dall'altra. E, in un certo senso, è così, perchè il corso della natura può proseguire in virtù delle leggi che lo reggono, anche indipenden-

temente dall'esistenza dell'ordine spirituale; e questo si svolge secondo leggi che gli sono proprie, e con indipendenza dalle leggi di quella.

Però, siccome l'esistenza del mondo dello spirito dipende da quella degli spiriti individuali, e questi sono strettamente condizionati, nella nostra esperienza, dall'organismo, anche nella forma della coscienza di sè e del pensiero astratto; siccome anche la lingua è una funzione cerebrale, si vede che l'indipendenza è soltanto relativa, e se concerne le forme, non concerne l'esistenza. E delle stesse forme sono determinanti le condizioni naturali d'esistenza, il clima, la razza, la fertilità del suolo ecc.; e questo rapporto è così stretto, che è perfino impossibile di intendere la natura morale di un popolo, e la forma e il grado d'incivilimento raggiunto, senza metterli in rapporto con le sue condizioni naturali d'esistenza. Per modo che, se l'evoluzione psichica, fino all'anima individuale, è inseparabile dallo sviluppo del sistema nervoso; anche quando, per la lingua, diventa possibile, con la coscienza comune, la volontà comune, la separazione non è assoluta. Con la nascita di quell'organo psichico, che è la lingua, l'evoluzione psichica non è più direttamente condizionata dall'organo materiale, ma nè la dipendenza da questo è interrotta, nè è tolta mai la correlazione di essa con la natura,

Difatti le forme superiori della vita dello spirito, la moralità, l'arte, la religione, sono forme di elevazione della vita naturale alla spirituale. La moralità non è concepibile in un'accolta di puri spiriti

sciolti da ogni condizione naturale d' esistenza, tra i quali nessuna comunità sarebbe possibile salvo quella della pura contemplazione. Tolte le condizioni naturali d' esistenza, la famiglia, la società civile, lo Stato, non hanno più ragione di esistere, e con essi non ha più ragione di esistere la comunità morale. Doveri e diritti perdono ogni significato, l' eroismo e il sacrifizio non trovano le ragioni e le condizioni di esercizio, cioè il mondo morale non ci è più. Dicasi lo stesso del mondo della fantasia e dell' Arte. Se l' ideale artistico è la sincera e adeguata rivelazione dell' idea nella forma sensibile; se il mondo dell' Arte non è che una nuova creazione della natura per la fantasia, una natura idealizzata, vivificata dal sentimento; se il *genio* è, secondo la bella definizione del Kant, l' *intelligenza che opera come natura*, non si vede come l' Arte potrebbe esistere in un mondo di pure intelligenze, di enti immateriali, che avessero perduta, con la sensibilità, la materia e il *verbo* dell' Arte. Inoltre l' uomo tende, anche praticamente, a fare di tutta la natura l' organo della vita spirituale; e pare che l' ultimo fine visibile di questa tendenza, che incontra resistenze d' ogni sorta, e che trionfa a poco a poco di tutte, sia di assoggettare al dominio dello spirito il pianeta che ne è sede. Quindi il rapporto tra natura e spirito, nelle forme superiori dell' esistenza psichica, non è tanto quello della subordinazione ad esse della natura, considerata come qualche cosa di straniero allo spirito, ma piuttosto quello dell' elevazione della

natura ad una forma d' unità con lo spirito, che non è più il prodotto della natura, ma l'opera consapevole dello spirito.

Ciò si vede più chiaramente nella religione. Questa non è, come l' Arte, l' idea nell' esteriorità della natura sensibile; ma al contrario il mondo della natura completamente compenetrato e dominato dallo spirito. Non è un processo dall' interno all' esterno, ma l' inverso; è un ricercare lo spirito nella natura, un ricalcarne le orme nella maniera più compiuta; cioè non solo col ripensarne il pensiero creativo, ma anche col congiungersi ad esso col sentimento e con la volontà. La natura ci si mostra nella cosmologia come infinita potenza, e la religione vuol concepire questa stessa infinita potenza come avente natura spirituale, come quella, che è deputata ad attuare nell' infinito i fini dello spirito. L' essenza della religiosità è la concezione spiritualistica dell' universo, perchè lo spirito non può amare ed adorare che se stesso, come infinito, creatore, onnipotente. Le religioni che professano un pessimismo radicale sono conferma di questa natura della coscienza religiosa; perchè propongono, nell' annichilamento della coscienza, il più commovente atto di adorazione del divino, che sia possibile di pensare, data la negazione della sua egemonia nella natura.

Adunque, anche la religione, che par segnare un distacco assoluto dello spirito dalla natura, non è essenzialmente dualistica, se considera la natura come materia ed organo dello spirito, e non in una

forma e in un momento particolare, ma nella stessa sua infinità. L' universalità delle idee morali e religiose, il gran fatto, che tutto lo sviluppo della coscienza umana è dominata da quelle idee, impongono alla filosofia il còmpito di ricercarne la ragione non nelle particolari condizioni e cause, che hanno determinato storicamente questa o quella forma della coscienza religiosa. Questa ricerca spetta allo storico, all' etnologo, al psicologo, non al filosofo. Ma poichè la dimostrazione scientifica della verità dei loro dommi non è possibile, la Filosofia, che non può cercare la giustificazione della fede lì dove l' apologetica religiosa la cerca, nella *dimostrazione*, la Filosofia che non può mutare la fede in scienza, senza passare, (come accadde di fatto alla Scolastica da S. Anselmo a Duns Scoto), dal *credo ut intelligam*, al *credo quia absurdum*, non può trovare in altro la giustificazione del sentimento e dell' imaginazione religiosa, se non che nel riconoscimento dell' infinito valore dello spirito, e nel sentimento della sua unità con la natura.

Quindi la Psicologia *prammatica*, che pretende di creare scientificamente l' anima-sostanza sul modello dell' imaginazione religiosa, e sul fondamento delle necessità dell' ordine morale, commette, anche dal punto di vista etico-religioso, un grande atto d'infedeltà a quelli che sono, solo apparentemente, gli oggetti della sua adorazione. La separazione dualistica dello spirito dalla natura, il credere che fondamento

dell' ordine morale sia, non già il soggetto morale, e la personalità, e la volontà annodate in esso, ma il vuoto concetto della sostanza individuale permanente; hanno per occulta ragione, l' eudemonismo trascendente, l' egoismo incoercibile, che non s' appaga se non che *della sua propria infinità*. Eppure, se l' esistenza dell' ordine morale prova qualche cosa è appunto la fallacia dell' egoismo, l' inanità della vita individuale fuori della vita collettiva, e l' assoluta superiorità di questa nell' ordine dei fini. Certo l' ordine morale non esiste senza i soggetti individuali; ma non esiste neppure di là dalla natura e non è condizionato dall' esistenza piuttosto di questi soggetti che di quelli. D' altra parte niente è più vano della fiducia, che il dualismo ripone nelle sue astrazioni. Perchè non è la mia anima, il mio io trascendentale, non è il pronome personale *io*, nè la mia subbiettività come tale, quello che amo; bensì le mie facoltà più fenomeniche e più caduche, i miei amori e i miei odii, i miei desiderii, le mie sensibilità, in una parola il mio mondo personale. Ora tutte queste, rispetto al principio centrale, sono cose esterne. L' egoismo non è quindi l' amore per un semplice principio d' identità cosciente, nè primitivamente, nè secondariamente; ma è sempre amore per qualche cosa, che, paragonata a quel principio, è superficiale, transitivo, atto ad essere rigettato o accolto quando si voglia. Ogni *io*, per esistere, deve avere un certo *minimum* di egoismo in forma di istinto

di conservazione, e questo minimum è distinto come *mio* dall' *io* (1). Perciò l' egoismo, che si affida alle sofisticazioni del pensiero astratto, e cerca le sue soddisfazioni in esso, al far dei conti si burla di se stesso, e invece di stringere Giunone, stringe la nuvola.

L' unità di natura e spirito è provata dal fatto, che la natura, in tutta la distesa dell' esperienza, matura in sè, per la *legge intima dell' individuazione*, che è la legge più generale della sua vita, il frutto dell' esistenza spirituale, e che questa non esiste se non che in essa e per essa. Siccome l' anima individuale è inseparabile dalla sua base organica, e il pensiero dall' intuizione e dalla lingua, e le forme della comunità morale dalle condizioni dell' esistenza; siccome la coscienza storica è continuamente sotto l' azione dell' ambiente naturale, e le forme più alte della vita dello spirito, moralita, arte, religione, non esistono senza la base naturale, anzi sono le forme ideali, che la coscienza personale imprime alla vita della natura, da cui è essa stessa inseparabile, così tutta la vita dello spirito è inconcepibile fuori della vita della natura. Siamo perfettamente incapaci d' intendere l' esistenza psichica separata dalla naturale, come d' imaginare quello che la vita dello spirito potrebbe essere senza la vita della natura. D' altra parte il valore dello spirito non consiste tanto in ciò, che esso abbia il dominio materiale della natura, e che possegga una immortalità propria, di-

(1) James, Psicol., cap. X.

versa da quella della natura; quanto nell' essere la condizione e la ragione di ogni *valore* nella natura. Quindi se anche fosse certo, (e non è), che la vita dello spirito è un momento fugace nel corso della natura immortale; è certo altresì, che appunto quel momento fugace compendierebbe in sè tutto il valore dell' esistenza. Perchè un infinito senza coscienza è come se non esistesse, e lo spettro suo ci atterrisce solo perchè gli diamo, con l' imaginazione, una maniera di esistenza che non gli appartiene, e ce lo rappresentiamo come vincitore ed oppressore dello spirito. Così la morte appare tetra e sconsolata alla fantasia paurosa del vivente, la quale, secondo Lucrezio,

> neque se dividit illim,
> Nec removet satis a proiecto corpore, et illud
> Se fingit, sensuque suo contaminat astans.

D' altra parte è vano domandare alla conoscenza che penetri il mistero della morte, e ne squarci il velo. Non è possibile dare nè la prova della morte, nè la prova dell'immortalità dello spirito individuale; ambedue le tesi, la materialistica della mortalità, come la spiritualistica dell'immortalità, lavorano, di là dai limiti del conoscibile, con oggetti, che non sono realtà, ma creazioni dell'astrazione. Anzi, se qualche insegnamento morale si può cavare dal pauroso fenomeno della morte, è quello della negazione dell'egoismo, e dell' idolatria dell' io. Chi afferma che

il mondo morale non può esistere senza la perennità dell'io individuale, e non sente il dovere se non come mezzo di una felicità oltremondana, mostra che in realtà non attribuisse valore che al suo io particolare, e che riduce ad esso ogni valore morale. Invece, se la legge morale ha un valore, è appunto quello di rompere i cancelli dell'egoismo; e se la reverenza ad essa ha un senso, questo è a patto che il sacrifizio dell' egoismo sia assoluto. « Che la domanda della ricompensa pei tuoi servigii sia eguale a zero, (ha detto Carlyle), soltanto allora avrai il mondo sotto ai tuoi piedi ». E soltanto colui, che può esclamare sinceramente con Marco Aurelio; « o universo, io desidero tuttociò che tu desideri », possiede un *io*, da cui è stata tolta ogni traccia di negazione, e niun vento può soffiare, che non gli empia le vele. Nessuno può porre se stesso come condizione dell' esistenza dell' ordine morale; e viceversa, se questo è impensabile senza l'esistenza degli spiriti finiti, non è legato alla loro perennità.

Certo la legge morale non è legge di distruzione, e perciò la fantasia e il sentimento hanno ragione di spingersi di là dai limiti del noto, e di postulare l'infinità. Ma non si può per questo dettare teoremi alla ragione, e costringerla alle sofisticazioni della metafisica, che applica le categorie alle categorie, e s'illude vanamente di mutare in sostanza del reale la vuota forma mentale. Il diritto della fede e del sentimento non sussistono se non nella loro relativa indipendenza dalla ragione; è il diritto stesso

dell'indeterminabile e dell'ineffabile. « Ci sono, o Orazio, in cielo e in terra, più cose che non siano nella vostra filosofia ». È un aforisma questo che non sarà mai falso, perchè l' esperienza finita non può decidere per l'infinito. Siccome non conosciamo tutte le forze della natura, non possiamo recisamente affermare, che la sintesi dell' individualità, che tra la culla e la tomba è l'aspetto interno correlativo della sintesi organica cerebrale, non possa più esistere ove questa sia tolta, nè essere raccolta in altra sintesi. Per risolvere il problema di là dai limiti dell'esperienza presente, dovremmo poter sapere in che modo possono apparire, di là da questi limiti, la materia e lo spirito, e quale potrebbe essere la natura e il modo della loro unità, e della loro azione. Tutt'intorno alla sfera del noto si stende la sfera dell'ignoto, e noi non siamo autorizzati a decifrare scientificamente la grande incognita, perchè non possediamo tutti i termini dell'equazione. E se non li possiede la conoscenza nostra integrale, pensiero e senso, è vano pensare che possa possederli la nostra conoscenza dimezzata, cioè costretta ad affidarsi al pensiero non aiutato dal senso, o al senso al quale il pensiero si subordini, non vedendo realtà fuori degli oggetti di esso. Può esserci un'altra forma di esperienza e di conoscenza superiore all'umana? A questa domanda possiamo rispondere sì e no. Possiamo rispondere sì, se si tratta solo di differenza quantitativa, di mezzi molto superiori di analisi e di sintesi, di nuovi poteri del senso e dell'intelligenza, che sco-

prano nuovi aspetti, nuove proprietà della realtà, o ce la mostrino da nuovi punti di vista, in diversa prospettiva di analisi e di sintesi. E possiamo rispondere no, se s' intende d'un' intelligenza diversa per le sue forme e leggi, superiore al principio di contraddizione, o a quello di causa, d'un' intuizione senza tempo e spazio, d'un'intelligenza con una logica diversa da quella della nostra intelligenza o senza logica; d' un' intuizione con una matematica diversa da quella della nostra intuizione, o senza matematica. Ma bastano, quel possibile divario quantitativo, quella possibilità di nuovi poteri mentali, e di diversa prospettiva, di diversa orientazione, e di altra incidenza della mentalità con la realtà, per ammettere che il nostro sapere è limitato, e non può decidere per l' infinito. E per consigliarci di ripetere, ma senza ironia, anzi con profonda emozione religiosa, il motto del Romanes: « Veramente tu sei un Dio, che ami di nascondere te stesso! »

Da ciò s'intende, perchè la prova puramente speculativa dell'immortalità non ha mai esercitato nessuna influenza sul senso comune dell'umanità. Essa poggia, come ha notato Kant, in tal modo quasi sulla punta di un capello, che la scuola non l' ha potuta mantenere tanto tempo, se non che facendola girare senza posa sopra se stessa, come una trottola. Sono invece quelle prove, che sono alla portata di tutti, quelle che conservano tutto il loro valore, e senza nessuna pretensione dogmatica mantengono ed accrescono la loro forza persuasiva. E queste prove,

che la logica ignora, che la scienza è incapace di valutare, il sentimento ce le fa balenare, con una luce che vibra un istante e scompare, e si riaccende di nuovo ogni volta che ci assalgono lo sconforto e il dubbio, e ce le persuade e ce le insinua con le due massime potenze sue, che sono l' *amore* e il *dolore*.

Seguendo l'analogia con la natura degli esseri viventi, pei quali la ragione riconosce, che nessuna potenza, nessuna facoltà è senza uso, o senza proporzione con l'uso suo; il sentimento le persuade di non ammettere che l'uomo solo faccia eccezione, e che l'intelligenza umana, il sentimento umano e la volontà umana, siano un'eco tenue, presto soffocata, un *flatus vocis* subito perduto tra il rumore selvaggio delle forze, sole immortali, della materia.

L' anima è dotata di una potenza di amore, che se non è subbiettivamente infinita, è infinita per la sua espansione, e richiede l' infinità per l' oggetto suo. Come negare, con l' immortalità, l'avvenire illimitato, che essa offre ai nostri amori, e la speranza, fondata su di essa, delle indissolubili e definitive riunioni? Ripensate il pensiero di Leopardi dinanzi alla morte. Non ostante le sconsolate negazioni, tutta la potenza del sentimento suo si ribelle a quell' idea.

Come, ahi come, o natura il cor ti soffre
Di strappar dalle braccia
All' amico l' amico,

Al fratello il fratello,
La prole al genitore,
All' amante l' amore . . .?

Tutta la sua poesia sepolcrale è tessuta di questi angosciosi interrogativi, i quali precedono, accompagnano, seguono gli aforismi della sua sconsolata filosofia, e si rinnovano dopo di essi più insistenti di prima, e si conchiudono con l' esclamazione finale; *misterio eterno dell' esser nostro!* Segno che, nella lotta suprema tra la ragione e il sentimento, *stridit sub pectore vulnus*, e la vittoria non resta a quella ma a questo.

D' altra parte, mentre la coscienza mi dice, che nessuna cosa più della bontà merita la felicità; l'esperienza mi mostra, che nella vita l' ingiustizia trionfa, e che la stessa *giustizia della storia* è una metafora.

Una feroce
Forza il mondo possiede, e fa nomarsi
Dritto; la man degli avi insanguinata
Seminò l' ingiustizia, i padri l' hanno
Coltivata col sangue, e omai la terra
Altra messe non dà.

Il dolore umano più amaro e più deplorato è quello che colpisce non soltanto immeritato, ma come se fosse inflitto al merito nei conflitti della vita, dove la giustizia soccombe. Ecco la ragione più potente

dell' aspirazione all' immortalità! La coscienza si ribella allo spettacolo indegno, ed esige l'infinito per le sue rivendicazioni. Come dire, che l' immortalità è un sogno, alla giovinetta ignorata, che ha dato ogni istante quasi della sua esistenza diseredata al lavoro ingrato, del quale muore, senza che nulla di bene, nulla proprio, neppure forse l'amore, le abbia sorriso? Come dirlo al giusto tradito dalla fortuna, vinto dalla forza, e che vede perire il suo diritto tra le sue mani impotenti? come dirlo a interi popoli, che l'egoismo mostruoso, che la forza brutale di altri popoli cancella dall'esistenza storica, tra gli orrori di una lotta che toglie ad essi gli averi, l'amore, la patria, la vita? Tutti i cuori agghiacciati da una vita più fredda della morte, tutti i coraggi traditi, le giuste cause abbattute, tutte le miserie e tutti i dolori, si fondono come in un grido solo, in un solo disperato appello al di là. Ed in questo, se mai, e nella riserva doverosa della ragione di fronte ad esso, è il fondamento migliore delle nostre speranze. Perchè i nostri teoremi metafisici, affermativi e negativi, le nostre astrazioni laboriose, i nostri sforzi dialettici non valgono nulla nè pro nè contro la semplice filosofia della rassegnazione e della speranza, della preghiera e del dolore.

Non ci è di certo, fra tutte le antitesi della coscienza, una maggiore di quella del dolore e del dovere. Se guardiamo l' uomo nella natura, e nelle leggi che la governano, egli ci appare meno di quello che Pindaro lo definì, *sogno di un' ombra*. Se lo con-

sideriamo nella coscienza, ci appare come quello che è destinato ad attuare il regno dei fini, il regno dei valori morali nel mondo; ci appare come quello che solo, entro i limiti della nostra esperienza, ha un valore assoluto, e da cui ogni valore dell' esistenza dipende. La coscienza ci dice con assoluta certezza, che ogni costrutto dell' esistenza umana ogni ragione di essa si appunta in ultimo in questo, che esso attui nel mondo che crea la legge del dovere. E questo comando può non essere un' illusione, può non essere un' illusione l' impeto, che urge il sentimento, oltre la ragione, nell' infinito.

UNO SGUARDO AL SECOLO XIX.

MEMORIA LETTA ALL'ACCADEMIA

DAL SOCIO

PASQUALE TURIELLO

SOMMARIO (1).

I. Mutazioni d'indirizzi durante il secolo XIX, e suoi pregiudizii via via smentiti dagli eventi. — II. I maggiori progressi umani e nazionali del secolo. — III. Regressi: occasioni crescenti di discordie commerciali e guerresche. — IV. Il parlamentarismo; come crebbe e decadde nel secolo scorso. — V. Come si temprò, e come si fiaccò la fibra politica italiana nel secolo XIX: Settentrionali e Meridionali. — VI. Il secolo della gara coloniale e l'Italia. — VII. Spiritualismo e materialismo nella vita del secolo passato.

(1) Il limite necessario di questo breve studio è evidente. Anche per un solo *Sguardo*, due o più letture accademiche son troppo scarso mezzo, se l'occhio voglia guardare a tutto. Però io ho limitato il mio studio ai soli fatti più solenni del secolo e d'importanza politica e sociale più grande, che seguirono nella vita dell'umanità, e specialmente d'Italia. Escludo però necessariamente ogni giudizio sulla coltura scientifica e su' progressi tecnici, sulle arti e la letteratura del secolo. Facendo osservare che, solo per dare uno sguardo a questo ultimo tema, per le sole letterature europee, appena è bastato al Brunetière un lunghissimo articolo nell'ampia *Revue des deux-mondes*.

Le tre letture di questo lavoro sono state fatte nelle tornate accademiche del 24 febbraio, 10 e 24 marzo 1901.

I.

Mutazioni d'indirizzi durante il secolo XIX, e suoi pregiudizii via via smentiti dagli eventi.

Quella storia piena dei popoli della terra e del loro più o men lieto consorzio, che sarà possibile fare pel secolo vigesimo da un postero degno, non è possibile farla pel secolo XIX. Perchè sino all'ultimo quarto di esso si può dire che non fosse compiuta la conoscenza, e non ancora generali i contatti fra tutti i popoli; sì che da allora solo essi, su per giù, cominciarono a formare un tutto consapevole. Si può dare dunque alla totalità de' fatti del secolo XIX solo uno sguardo. Mentre lo storico del secolo vigesimo, occupandosi facilmente dei fatti maggiori del genere umano, che già da pochi anni formano un tutto, non toccherà neppure, probabilmente, quelle mutazioni di ministeri o di partiti locali che ancora han presa tanta parte della storia del secolo XIX, in alcuni paesi più discorsivi. Come nell' ultima scena d' un gran melodramma, col finir di quel secolo apparvero i personaggi ormai tutti insieme sul teatro della storia: i grandi e piccoli stati e popoli del mondo; poichè niuno ormai è escluso dalla cooperazione con gli altri. Or questa cooperazione totale ebbe appena il suo principio nella fine del secolo scorso.

Osservo qui che un secolo non inizia sempre un periodo. Anzi accade che quel che non riuscì a

conchiusione nel precedente si continua e si svolge solitamente nel secolo successivo. E così si può dire che, tra il 1789 e il 1815, si svolgesse un solo e gran dramma nella storia d'Europa. Forse si sarebbe potuto dire il contrario del passaggio dal 1700 al 1701, perchè, quasi precisamente, nell'arte e nei costumi questa seconda data segna la fine del *seicentismo*. Ed il *settecento* mostrò subito, per una maggiore semplicità e per un nuovo rigore logico, nel passare dalle teorie alle riforme, di vivere in un'aria tutta sua e tutta nuova; amico, e fin troppo, delle conclusioni figliuole delle premesse sue.

Ma, prima che finisse il secolo XIX, è accaduta una gran mutazione evidentissima, che contrasta alla corrente prevalsa su per giù, in Europa ed in America dal 1815 al 1878. Il flusso degli avvenimenti mutò, come per un gomito di fiume, dopo questa ultima data.

Dall'aspettazione, sempre più soddisfatta, delle rivendicazioni nazionali e liberali, dalla ricerca sempre più accesa, ma pacifica (salvo il 48 e il 71 a Parigi) della prosperità de' più, ecco che, dopo il Congresso del 1878 e la conferenza dell'84 che spartì l'Africa, anche da Berlino, dopo rabberciati in Europa per qualche tempo gli strappi delle grandi lotte politiche, s'è visto quasi di botto che si è maturata una necessità nuova in questo continente; e via via anche negli Stati Uniti e nel Giappone. Conosciuta la prima volta, ed assaggiata allora da' viaggiatori tutta la terra possibilmente utile, chi prima avesse preso

il non occupato avrebbe avuto gran vantaggio, per la presente generazione e per le prossime; essendo chiara dovunque, salvo forse in Italia, la necessità di sfogare in terre assicurate al proprio dominio, e popolazione e merci soverchie. Così parvero bastare all'Europa, sempre più ringhiosa, raddoppiati armamenti; ma fuori si son moltiplicate le guerre di conquista, e le gare; che finiranno col rompere anche dentro l'Europa ogni concordia.

Ed allora si vide apparire prima di tutto la figura singolare d'un nuovo *Stato libero* immenso, nel cuore dell'Africa, fondato dal Belgio pacifico e neutrale: ma dove il re sentiva bene i tempi nuovi, e li anticipava da sè a pro del popolo suo, che comprese solo più tardi il gran beneficio. E Vittorio Emanuele già prima, acquistando la baia di Assab, avea similmente mostrato all' Italia come dall' alto si vegga più lontano nei luoghi e nel tempo. Ma il Belgio non potette subito predominare in Africa con la forza d'un esercito che irraggiasse fuori l'autorità di quello stato centrale. E però allora l' Africa, desiderata quasi tutta da tutti, (salvo da molti italiani a cui ancora sembra orrenda) aprì in sè nuovi campi di guerra ad abissini, italiani, inglesi, sudanesi e francesi, sino all'ultimo tristissimo contro i boeri.

E subito dopo in Asia e in America se ne aprirono altri, a Cuba, alle Filippine e nella Cina, dove le democrazie anglosassoni, non certo per capriccio, si trasformarono in conquistatrici ed imperatorie. Ma già dianzi, appena dopo il trattato di Berlino, s'era-

no accresciuti dentro l'Europa armamenti a furia; e addensatisi accampamenti stabili d'eserciti sulle più contese frontiere, quali non si erano veduti dopo l'Impero romano. Sola condizione questa, pareva, con cui sicuri qui i popoli più virili ed operativi potessero combattersi più forte, con l'armi o con le tariffe, fuori d'Europa, in altri campi d'azione presenti o prossimi.

E così Manilla e Pretoria provarono le sopraffazioni delle democrazie anglosassoni, come era già accaduto dell'Irlanda. E così appresso la Manciuria ha provato la ferocia melata e continuata dei russi. Ed i saccheggi de' teutonici, in Cina, e le rapine solite de' francesi hanno in questi tempi mostrato che oggi tuttavia civiltà e coltura finiscono sotto uno strato non profondo, e riapparisce il barbaro, se tale era pochi secoli fa.

Negli stessi ultimi anni del secolo XIX due altri popoli entrarono più o meno nel campo d'azione delle nazioni civili, se bene di razza non ariana, l'Abissinia ed il Giappone. E questi due v'entrarono per colpa della scarsa energia e costanza di due altri. Alla insufficiente costanza italiana in fatti è in obbligo la civiltà moderna della nuova baldanza sorta in un'orda africana, che ora va imbarbarendo nell'Arrar popoli semicivili, e, tra i Gallas, ingenui selvaggi. Un'orda che nel suo nome stesso (in arabo *abasch, miscuglio*) porta lo stampo di non essere una nazione. Ed il Giappone, ch'è forse il popolo moderno a cui libertà di parola e d'opere abbian fatto

più pro (perchè i discorsi liberi non vi si disgiunsero dall' opera di eserciti sempre più forti e più pronti al combattere), il Giappone s' incontrò in un immenso impero, la Cina, presso che disarmato. E con le sue vittorie aprì ed a sè ed alla stirpe caucasica un vastissimo campo d' azione, l' intima Cina; il solo nel mondo sino ad oggi non isfruttato ancora a vantaggio dei bianchi. Con questi fatti, con moltiplicate occupazioni in Africa e in Asia, e guerre più frequenti, ed armamenti raddoppiati in Europa (appunto perchè giustamente sono parsi il solo modo di guarentirsi in essa pur guadagnando fuori) si mutò, dopo in 1878, l'avviamento generale della storia umana. Si mutò, cioè, l'indirizzo degli eventi politici; e la storia occupa un campo, che per la prima volta comprende tutto il mondo. E sopra una scena in cui oggi, nel secolo vigesimo, niuno Stato più si può limitare, o rimanere spettatore, senza legittima imputazione di follia. E senza doversi aspettar che il fato della Polonia d'un tempo, e quello probabile della Cina presente (svegliatasi forse troppo tardi) siano specchio dimani ad esso.

A pena scoperto ed assaggiato intero il mondo la prima volta da' popoli più alacri, negli ultimi lustri del secolo scorso, quest' « aiuola », apparsa insufficiente alle voglie sin dal tempo di Dante, li ha fatti più « feroci ». Nel modo stesso che l' Italia del Manzoni, poichè riesciva « angusta a' suoi figli », già non riusciva, come ei dice nel *Carmagnola*, a « nutrirli in pace »; e meno vi riesce ora. La crescente ressa di

ciascuno contro tutti, che già apparisce in Cina, ed attrista, non può poi dare a nessuno speranza di anni più pacifici: se non iscemi la spinta che l'avidità dà ora alla vita dei popoli civili; e la temperanza, e le soddisfazioni spirituali non ritornino da capo a sembrare virtù, ed a ridiventare efficaci.

Nel principio del secolo scorso l'affrancamento bandito dalla Francia, se non praticato, dei popoli, il Consolato napoleonico, gli Stati Uniti liberi, il papato fatto conciliativo, per prudenza se non per convinzione, davano certo promesse più liete che non dia oggi l'alba del secolo vigesimo; pure fra quel turbine delle imprese militari, repubblicane ed imperiali, di Francia e contro la Francia. E via via, dopo il 1815, brillò dalla Spagna alla Grecia, all'Italia, alla Francia, al resto d'Europa sempre più la fede nella libertà politica e nella risurrezione delle nazionalità.

E dovunque, via via, i popoli di razza bianca cessarono d'avere schiavi, dalla Russia all'America. In qualche momento, durante il secolo scorso, parve davvero che anche l'ideale del Kant fosse proprio alla vigilia di avverarsi; una pace universale. Ma appunto quando pareano più mature le disposizioni pacifiche del mondo, si aprivano proprio allora, in fine del secolo, campi novelli di contese sanguinose. Le *sfere d'influenza*, così dette, si delimitavano sì in Africa e poi in Asia: altri si contentavano delle così dette *porte aperte* a tutti, come gl'inglesi. Ma presto fu chiaro che, dove alcuni voglion tutto, o impediscon

tutto, nessuna contesa si evita. E così armarono a gara tutti gli stati operosi; e nessuno quanto il popolo che era additato pel più liberale dentro e più pacifico, niuno portò fuori tante guerre quante gl' inglesi nel secolo XIX.

E si dicea pure che non mai fosse divenuta regina del mondo, come in quel secolo l' opinione pubblica. Tuttavia non mai in una guerra, che va da un secolo all' altro, quel popolo stesso si ha trovata contro ora, e sempre invano, l' opinione di tutto il mondo. Tale è la guerra, feroce da una parte, eroica dall'altra che si continua dagl' inglesi contro i boeri, nell' Africa meridionale.

Un altro pregiudizio cadde quando si vide fallire la illusione viva nel principio del secolo scorso, che sarebbe stato durevole il risveglio cattolico nel mondo, dopo smessi l' ateismo e il deismo dei giacobini. Ma quelle credenze, che nell' alba del secolo XIX lo Chateaubriand avea avvivate e promosse, egli il 1841 già le riconoscea troppo scemate di efficacia, nelle sue Memorie (1). E questa decadenza è cresciuta via

(1) « Le temps du desert est revenu (scriveva egli quell'anno): le christianisme recommence dans la stérilité de la Thébaide, au milieu d'une idolâtrie redoutable, l'idolâtrie de l'homme envers soi ». E, poco dopo, nello stesso ultimo volume delle sue Memorie, scrivea, a proposito del primo apparire del comunismo sotto L. Filippo: « La réligion n'est plus là avec ses espérance hors de ce monde, pour expliquer le sagrificè des millions des pauvres vis-à-vis des riches »,

via più, dopo Pio IX, in Francia e fuori, nei paesi cattolici; nella fede se non nel culto. In questo medesimo secolo s'è visto anche nel protestantismo indebolirsi la fede: onde in Inghilterra per la prima volta ha potuto diventare l'uomo di stato più popolare ora un ebreo, il d'Israeli, ora un Unitario di religione, il Chamberlain. Ma tutto questo declinar di certe fedi s'intende, quando si vede, dopo la facile esclusione del papa dalla fallita conferenza per la pace dell'Aja (senza dubbio per colpa dell'indirizzo tutto volto a fini mondani ed avidi della sua diplomazia), il pontefice curarsi ben poco delle stragi di cattolici in Cina; senza sospender per quelle neppure una delle sceniche e centenarie feste in S. Pietro. E così lasciare, senza far motto, una nazione protestante, col Waldersee, a capo della Crociata mossa a vendicar quelle stragi.

Quello dunque che avrebbe dovuto più legare le nazioni, quel poco d'unità religiosa che era rimasta in una parte del mondo dai secoli precedenti, s'è lasciata fiaccarsi nell'ultimo, senza pure un'opposizione vivace e previdente dal Vaticano. Dove si sogna invece che esaltare il papato, come si fa, sino all'assurdo, rafforzi la cattolicità; mentre ogni giorno più si allontana da essa chi abbia coltura e fede sincere e semplici.

Nessun ostacolo morale efficace riman però più ad un indefinito cozzar delle nazioni, minacciato da più segni. Sgomente dall'urtarsi subito dentro l'Europa, pei provvidi armamenti e per quelle alleanze che le

stringono, la loro avidità s'è riversata fuori. Ed in Cina ora si misurano le forze dei principali stati del mondo; che probabilmente vedremo usare quando l'Inghilterra si sarà spedita dai boeri o la Russia dalla costruzione della gran ferrovia siberiana. Ma talora non s'aspetta neppure la maturità de' tempi; come fecero i francesi, che armavano il 96 ed istruivano gli abissini contro di noi, per un odio selvaggio, che molti italiani non dimenticammo.

Inoltre, o come risonanza di questi odii cresciuti nel mondo, che si fa più stretto alle ambizioni, o per tutela di alcune industrie più o meno naturali, al libero cambio o alle tariffe miti nel secolo scorso è succeduto via via un protezionismo quasi ringhioso. Prima gl' inglesi guerreggiarono per introdurre barbaricamente in Cina l'oppio malefico, allargando il principio onesto del libero cambio anche ai veleni. In conclusione la misura del sospetto cresciuto tra le nazioni anco civilissime la dà il fatto che l'Inghilterra prima permise, poi vietò proseguire l'iniziata e non difficile via sottomarina sotto lo stretto di Calais; da che quella parve potesse agevolare una invasione francese.

Oggi la preparazione alla guerra sembra la preoccupazione più universale de' popoli non muliebri. Perchè qualunque paese che sia desiderabile, se rimane debole, può aspettarsi per sè ormai non molto lontano, ancorchè senza sufficienti motivi, quello ch'è accaduto alla Cina. Cioè pressure, sfere d'influenza straniere fortificate sul suo territorio, e poi

invasioni e taglie di guerra per qualche miliardo. E tutto questo senza eccessi di nostra immaginazione; ma secondo il più usuale dei criterii storici che sian valsi mai a prevedere l' avvenire di un periodo, vivendovi e guardando bene nelle correnti delle passioni collettive di esso.

La detta mutazione di indirizzo seguita in fine del secolo scorso nelle disposizioni degli spiriti dei popoli più operativi, ebbe poi per effetto che anche altri di quelli che pareano giudizii sicuri e previsioni giuste, nel principio e a metà del secolo XIX, oggi si rivelano come pregiudizii evidentissimi.

E così sembrava una previsione sicura, dopo la caduta del primo Napoleone, quella che confortava molto il volgo dei mediocri, la previsione che subito parve un pregiudizio all' acuta mente del Leopardi; quando gli si annunziava da taluno che « gl' individui erano spariti dinanzi alle masse »; e che il secolo correva tutto a democrazia. Or questo sogno, se dai volgari fu creduto, svanì a poco a poco. E già nel più forte del pregiudizio lo combattè, con coraggiosa veracità, un grande, il Carlyle. A cui nè onnipotenza di democrazie nè di parlamenti nè vanti di volgo parvero mai credenze rispettabili, nè parvenze durevoli. E presto fu chiaro ai più niuna grande riforma, nessun risorgimento nazionale, nessuna novità efficace verificarsi, anche in tempo di democrazia nominale, senza un grande a cui gli altri fossero strumento: o Peel, o Cavour, o Garibaldi, o Bolivar, o Lincoln, o Bismarck, o Alessandro secondo di Russia.

Ed anche dipoi i dittatori, dove non sorsero, o si crearono come per augurio dalle fantasie, quale il Boulanger; o si eleva con un piedistallo immaginario il vero loro merito, come accade, se non al Chamberlain, almeno al Mac Kinley; massime dal punto che, negli ultimi anni del secolo, pigliò forma tra gli anglosassoni la risoluzione della democrazia nello imperialismo. Perpetua e fatale conseguenza storica dell' essere divenuto necessario un *Imperator* sempre che i rischi e le guerre grosse e gli eserciti pari ad esse si fanno evidenti necessità, per que' popoli che non si vogliono esporre al diventar essi gregge, e lasciare la lana in mano altrui.

E, come si vide in fine del secolo la razza più eroica esser la più aristocratica, quella boera (che ha soli 200,000 civili su tre milioni di servi cafri) così niuno de' grandi dei primi tre quarti del secolo XIX dovette davvero al liberalismo, o alla democrazia venuta su, la semenza o la educazione della sua grandezza. Neppure Garibaldi, che sì, credeva al popolo; ma si vede chiaro, fin dalla sua autobiografia, che dovette le sue ispirazioni a quel poco che gli era toccato di coltura classica: e fu sempre l'ammiratore più candido delle necessarie dittature. Nè in tutti gli enumerati la necessità economica, quel concetto che si dice *materialista* della storia, si può affermare poi che abbia avuto parte notabile nè nello impulso nè nella condotta dell' opera loro. Anzi ciascuno di essi invece lasciò nell'imprese proprie chiarissima la stampa del proprio individuo devoto ad ideale altissimo; e

rapì gli animi con l'esempio e la bandiera del sagrificio e del dovere.

Invece si può dire che nelle correnti d'opinione democratiche davvero ed anonime, quale è quella che ha tenuto su un pezzo il credito dei governi parlamentari, non ci è stato nel secolo XIX un *corso* che non si sia voltato presto in un *ricorso*, di forza presso che pari. Ma dirò più innanzi di queste forme, caduche a parer mio, come forme, dei governi parlamentari tra i governi liberi.

È notevole che oggi ci sia qualche indizio d'una fermata anche nella larghezza del voto elettorale politico. Dove il suffragio universale non s'è dato, non si vede apparire. Anzi ai Negri degli Stati Uniti si toglie il voto, come analfabeti, in più stati. E molto si attenua l'effetto, nel Belgio, del voto allargato, mediante il voto plurimo. Un esempio che sarebbe onesto imitare dove, come in Italia, la borghesia paga più de' due terzi allo Stato delle imposte essa sola, e nell'altro terzo paga il suo, insieme col resto del popolo (1). E così si fa graduare in parte lo stesso

(1) La dimostrazione lo dà un articolo pregevolissimo dell'onorevole Abignente nella *Rivista d'Italia* del 16 febbraio 1901. Quanto al voto plurimo credo che questo o qualche riforma simile sia il solo mezzo che resti per incuorare in Italia il partito conservatore costituzionale a fare il suo debito elettorale e politico volenterosamente. Oggi esso sa che nol farebbe con effetto utile, salvo in casi straordinarii, contro la prepotenza ormai ordinata dei sovversivi. Più giusto sarebbe stato quindi e degno d'uno sta-

valore del voto in Austria ed Inghilterra, moltiplicando i giorni successivi delle elezioni, a chi possieda in più posti, e vi può dare più voti.

Quando, fra il 1820 e il 1830, il principio d'una lunga pace fu a torto creduto augurale (come ad altri parve tale l'intervallo successivo corso dal 1878 ad ora) sorse l'altro pregiudizio, che il moltiplicar delle macchine e dei prodotti nel mondo civile vi avrebbe moltiplicata in proporzione la felicità umana. Ma, così dentro gli stati come fuori, la illusione fu presto smentita dal fatto. Con più pane è più cresciuta la voglia del companatico. L'invidia si fa più aspra: ai chiostri succedono i suicidii. E si può concludere, tra una mostra ed un giubileo mondiali poco riusciti, a Parigi ed a Roma, che per lo meno il genere nostro

tista il proporre una riforma di questo genere, che maledire, come ha fatto qualche mese fa in Senato un presidente del Consiglio, maledire al partito conservatore, e alle classi dirigenti, perchè quando il governo si sia messo in un impaccio, esse non s'affrettino a toglierlo di là. Proporzionato il dritto elettorale all' interesse che s'ha nello Stato, l'atteggiamento dei conservatori muterebbe. Ed ora classi politicamente dirigenti in politica italiana si posson dire da due anni le minoranze violenti, in atto o in potenza, nella Camera e fuori. Anche l'egregio Siliprandi nel suo recente e ponderoso studio politico esprime la stessa opinione circa il voto plurimo. V. *Capitoli teorico-pratici di politica sperimentale ecc.*, del dottor Provido Siliprandi, vol. III, Mantova, tip. della *Gazzetta*, Giugno 1898. Su quest' opera ho pubblicato un mio parere nella *Nuova Antologia* del 16 Settembre 1898.

non si ritrova oggi più contento e sicuro di quel che fosse stato nelle generazioni precedenti.

La vanità della conferenza dell' Aja, dove non fu pure consentito il trattare i punti capitali, che poteano dare qualche fiducia agli amici della pace universale; l' asprezza della lotta, già annosa nell' Africa meridionale, nelle Filippine, ed in Cina dove tanti eserciti europei s' adoperano piuttosto a prevenire l' un l' altro che a cooperare, han compiuto il disinganno de' più, rispetto all' illusione d' un progresso civile costante. Ed intanto ogni Stato accresce le spese per gli armamenti. E l' *Europa giovane*, supposta pacifica e democratica tutta, appena pubblicato quel libro, era già lo specchio di ideali vieti e sorpassati da un pezzo.

Se gli ultimi giorni del secolo XIX ci portarono una risposta pacifica e rassegnata alle intimazioni europee, dell' imperatore della Cina, di quelle parole non si vede ancora l' effetto. E se il papa parlò, in fine del secolo e del giubileo, ai pellegrini inglesi, questo non fu per piegarli a benignità verso i boeri, nè per invitarli a far ripagare i cattolici di Cina delle violenze subìte; ma per rivendicare il suo dominio temporale. Come se questo avesse dovuto essere il voto naturale e supremo del suo cuore, il sogno feroce di poter vedere, lui vivo, una nuova lacerazione della sua patria. Ma già da un pezzo è chiaro che i destini del mondo civile si meriterebbe oggi di condurli chiunque, tranne il pontefice.

Tornando alle guerre del secolo XIX, se si para-

gonano alle dinastiche dei secoli precedenti quelle promosse il secolo scorso, men da' sovrani che da democrazie ingrassate, è giusto notare che da una parte quasi in niuna guerra del secolo passato il popolo ha dissentito dal suo governo; e poi che i sovrani sino alla fine del secolo XVIII non avean mandati a guerra che le decine di migliaia di uomini. Ma, e durante la Rivoluzione ed il primo impero, e poi nell'altre guerre d'Europa e d'America, (tra cui la più sanguinosa quella civile americana tra il 1860 ed il 64) negli eserciti campeggiarono, il secolo scorso, le centinaia di migliaia; e però il sangue e la spesa loro furono di gran lunga maggiori che nel secolo precedente.

Circa il 1848 si diffuse dalla Francia l'opinione che presto, come là i Borboni, si sarebber viste cadere le monarchie in tutta l'Europa. Ma seguì prima il secondo Impero dopo quella seconda repubblica: ed in fine la invocata alleanza d'un grande stato governato assolutamente fu conceduta a stento alla terza repubblica francese: e non le pesa poco addosso economicamente, se lusinga qualche volta la vanità gallica.

Il vero è che sino alla metà del secolo erano abbondati tra' sovrani gli spergiuri; come dianzi i monarchi corrotti e crudeli. Oggi si può dire che chi giuri una cosa in politica, e si comporti all'opposto, non si incontri fra i sovrani. Piuttosto in altre classi politiche, che non si onorano certo di questa condotta; e non è probabile che se ne gioveranno. È

cresciuto poi di gran lunga il credito così de' sovrani generalmente, come di altri capi di grandi stati, rispetto alle assemblee. Due volte giudicati dal voto popolare, crebbe infatti l'autorità del Mac Kinley e del Chamberlain. E parecchi sono i sovrani oggi autorevoli ed invocati come padri e guide dei loro popoli. Da F. Giuseppe ai Guglielmi imperatori, da Vittorio Emanuele a Vittoria e Leopoldo, brillò sempre più una pleiade di sovrani, in cui piacque affissarsi senza adulazione. E così in regine e principi di vita esemplare e operosa, attorno a troni più che mai rispettati dai più: se non in tutto sicuri da' furori de' singoli, che fu ben detto che con la loro bestialità li rafforzano.

Un tempo, prima della metà del secolo, parecchi sovrani sembravano solo tollerati dai più. Oggi, morto Milano di Servia, non so se un plebiscito porrebbe in risico nessuna dinastia. Singolare è il caso dell'austriaca, così bruttata di sangue ungarico, nel 49, e che oggi ha in Ungheria appunto la sua maggiore popolarità. Certo, che governino anche più che non facciano ora i sovrani, è generalmente più desiderato che temuto; tanto è poco vero che, dopo una sufficiente prova, i popoli non si saziino di bere alla fonte della democrazia, quando possano attingere ad altra.

In conclusione il giudizio del paese più ammirato tra i parlamentari, su questo punto, si può vedere scolpito nella sentenza espressa dall'oratore del governo, il Balfour, nella Camera dei comuni inglesi,

commemorando testè Vittoria, l'imperatrice e regina defunta. Egli ha detto che, col passar del tempo « l'importanza della Corona, in qualsiasi costituzione non è cosa che oggi scema; ma s'accresce ».

II.

I maggiori progressi umani e nazionali del secolo.

Il merito dei massimi progressi, rispetto a quel che essi valeano in principio del secolo XIX, parmi che non si possa negare a due Stati, di cui molti non misurano ancora bene tutto l'immenso cammino fatto nel secolo. Questi sono il Giappone e la Russia.

Quel che più sfugge in questi paragoni, per solito, è quello che non può risultare da cifre. Ora è certo che la consistenza della cresciuta rapida delle due predette nazioni, è maggiore dei progressi che si possono misurare. Ivi è una sicurezza massima di durata e di continuità, che difettano in pari grado ad altri stati, che pur mostrano una fioritura ed una fruttificazione più abbondanti.

Il Giappone s'è trasformato in un tempo brevissimo, imitando il meglio delle forme di coltura e dell'armi europee, ma non perdendo riverenza alla dinastia che forse da duemila anni lo governa; nè sognando scioccamente, come altri avrebbe fatto (perchè stato insulare) nè disarmo nè inermi officii sacerdotali, di pacificatore non richiesto. Al Giappone

questi officii non li va a predicare come una bella cosa nessuno di quelli che non disperano oggi che l' Italia si stupidisca sino ad accettarli. La libertà giapponese è poi recente, ma ordinata e non condita d'odii interni, come altrove. Nè in guerra poi le vittorie han gonfiato quell'Impero, nè corrotto. Singolare caso nella storia, onde quello ha rapito più di un primato alla razza bianca.

Se poi si voglia misurare il progresso d' un popolo dalla grandezza degli acquisti, come dalla sicurezza del poi, verso un immenso avvenire non lontano e durevole, bisogna dire che, anche sopra i due grandi popoli anglosassoni, spetti alla Russia la palma del maggior cammino percorso durante il secolo passato.

Se questo impero non ancora è avanti nè a paro, per dovizia e coltura, degli stati cristiani più civili, se anco il Giappone lo avanza per coltura popolare, se i due stati anglosassoni son più cresciuti in cento anni di ricchezze e di audacie, pure la Russia ha attinto da sè sola tutta la sua fecondità di popolo, tutta la costanza de' suoi intenti. Sicchè si può dire che, senza snaturarsi (come in parte ha fatto il Giappone), è divenuta oggi di gran lunga più civile, più agiata, più popolata e potente, che non fosse cento anni fa, negl' inizii semibarbari della sua vita europea. E sopra tutto l' Impero è ormai nel cuore de' suoi sicuro d' un immenso avvenire. È sicuro dell' oro offerto e dell' armi francesi; compie la massima ferrovia transcontinentale, dal Caspio al mar

Giallo ; e si prepara a proseguire, forse insieme, le due conquiste che menano, e verso il Bosforo e verso Pechino. E tutto ciò deve non alle sue dovizie, ma a germi proprii di grandezza e di fede in sè. Boeri, abissini, russi e turchi smentirono nel secolo XIX (come i più forti popoli d' altri secoli) che la ricchezza sia condizione della vittoria.

Fra colpe e audacie e prudenza grandi, in questo secolo, tra sconfitte e vittorie, la costanza russa fece meritare all' Impero quelle massime fortune, che già oggi maturano evidenti. La Russia dimostra così che col secolo XIX è finito per sempre il tempo, in che l' attitudine ai progressi umani parea proporzionata sopra tutto alle agevolezze che in un paese si facessero alle lingue e alle penne.

Certo niuno storico potrà perdonare all' Impero russo molte crudeltà; tanta Siberia, e lo snaturamento avviato della nobile Polonia. Ma il merito di quaranta milioni di servi fatti liberi ha probabilmente confortato, nel cader vittima della ingratitudine umana, Alessandro il liberatore (come poi il Lincoln in America e don Pedro del Brasile). E Greci e Bulgari e Serbi, inoltre, debbono più o meno alla Russia la indipendenza, maturata nel secolo scorso. E lo ricordano; ben grati ai 135 milioni di sudditi, come agli imperatori di Pietroburgo. Quell' impero ha sopratutto la fisonomia d' un edificio duraturo, perchè organico. Perchè oggi molti inglesi in fatti dubitano che i loro posteri si ritroveranno ancora signori dell' India e dell'Australia; ma i russi non dubitano che

l' Autocrate serberà l' egemonia sull' Asia: anzi confidano che la dominerà tutta, come già ora la Manciuria. Infine, degli stessi nichilisti sembra ormai che lo spettacolo del magnifico avvenire di loro patria sia riuscito a raffreddare i più bollenti. Ivi la stessa giusta libertà politica si direbbe ora meno aspettata che venti anni fa. E se è ucciso un ministro e son violate alcune chiese, e maltrattati studenti a migliaia, bastano una pena mite insolita, ed un ministro mite sostituito all' odiato, per conciliare a questo applausi, anco dagli studenti. L' agiatezza non è certo grande nè diffusa nell' Impero: ma (checchè ne pensino gli economisti puri) nei popoli coscienti di loro grandezza le ragioni economiche non furono mai più forti di quelle della fede loro nel proprio avvenire.

Da altra parte le imprese presenti poco degne delle due grandi democrazie anglosassoni, alle Filippine e nell' Africa meridionale son fatte per suscitar gravi dubbii nelle menti sui miracoli troppo asseriti delle libertà politiche, in servigio del progresso morale dell' umanità. Ed ecco che l' Irlanda è l' unica nazione d' Europa che ha più figli che ne son fuggiti fuori di quei che vi restano, cioè più della metà de' nove milioni che vi viveano in principio del secolo scorso; quell' Irlanda, governata dai liberali tipici nelle scuole dottrinarie d' Europa. I Polacchi non sono stati ridotti a questo dai Russi.

Si può concluderne che le libertà politiche promuovono sì senza dubbio l' operosità e l' agiatezza uma-

ne; e così l'alacrità d'un maggior numero d'ingegni, per mezzo d'una coltura franca e più diffusa. Ma, che si stenda più in là di questo il loro beneficio, non pare che lo consenta la storia del secolo scorso. E così non permette più di credere che le scuole spopolino le carceri, come si credeva in principio del secolo XIX.

I progressi degli Stati Uniti (dove ferve un gran crogiuolo d'ospiti nuovi, ricolmo di vita, d'opere e di dovizie) sono stati singolari nel secolo scorso. Eran quattro milioni modesti, ed ora sono ottanta conquistatori ed altieri. Il vento sì a lungo costante di loro fortuna da qualche anno mostra di averli inebriati. E come oggi le spose milionarie americane, così pare che tutto quel popolo, a modo suo, si sforzi verso l'aristocrazia. E vieta il voto a' Negri analfabeti, e signoreggia imperatoriamente dove andò come liberatore. Cosicchè moralmente non si sa dire se l'ultimo lustro del secolo fu benigno, fù di buon augurio per la gran repubblica, volta a pigliare atteggiamento sopraffattore. Più lento e travagliato, ma già meno perigliante ora, sembra il progresso fatto nel secolo stesso dalle repubbliche iberiche americane.

La enumerazione in cifre dei progressi fatti nel secolo scorso dall'Inghilterra è troppo nota. Il suo impero pareggia il Cinese ormai in popolazione; supera ogni altro in dovizia. Essa fu già gran fautrice di libertà anche fuori, sino al caso singolare del suo dono delle isole Jonie alla Grecia. Ma oggi quello Stato, che ci contende sino l'italianità di Malta, non pare

più lo stesso. Salito l' arcipelago a capo d' una federazione di popoli, parte consanguinei parte dominati, quelli testè se li ha trovati fedeli, questi rassegnati, nelle strette della guerra africana. Se non che, se dopo Melegnano la fanteria svizzera perdette il suo credito, e quindi subito quel paese non contò più in Europa, la pessima prova fatta contro i boeri dalla fanteria inglese (che Napoleone invidiava), e que' prigionieri lasciatisi prendere a frotte, impensiescono (1). C' è una nuova coscienza imperiale sorta colà: ed anche un insolito abbagliamento, per cui sembra mancare il criterio del conveniente nella misura nell'osare. L' imperialismo in ogni modo v'ha messe profonde radici: ma intanto questo non piace fuori a nessuno. E pure la Gran Bretagna intanto chiede e vuole divenire la *Greater Britain*, la « Bretagna più grande »: e si gonfia, pare, come la sorella repubblicana di là dall'Atlantico. Naturali preludii questi due d' un prossimo ricorso imperiale, dopo il gran periodo democratico, del secolo scorso, nella stirpe ariana.

La Germania potrebbe farsi meglio, volendolo, quel

(1) V. nella *N. Antologia* del 1° marzo 1901, l' art. del generale Dal Verme: *La grun guerra Boera*, dove con preciso criterio militare si confronta con la pessima prova recente (ivi ben dimostrata) della fanteria inglese in Africa, quella che risulta la condotta de' nostri a Dogali, morti o feriti tutti sul posto, dopo aver combattuto sopra tutto e feriti gli abissini con le armi bianche, come confessò Ras Alula quattro giorni dopo. V. pag. 68 e 69.

che invano è consigliato all'Italia che tenti di farsi, la banditrice di pace nel mondo. La Germania lo potrebbe perchè potente: ma essa non crede aver cura d'anime, nè perchè fortissima ama fermarsi nel crescere gli armamenti suoi e la loro temibilità, proprio all'ingresso di questo secolo tragico.

L'ascensione della sua fortuna, maturata per due terzi del secolo XIX, insieme negli studii e nell'armi parimenti ammirati, dopo le vittorie del 66 e del 71 ha pigliato un più rapido volo, ormai ben sospinto dall'alto, nelle industrie e nel navigare; per cui già l'Inghilterra la invidia. E questa, come la Russia e la Francia e gli Stati Uniti mirano poi nella Germania il solo Stato che temano davvero, nella gara delle occupazioni di terre, come in quella dei commerci del mondo.

Anche più che statuti e scuole e stampa libere, la risorta personalità di più popoli già servi onorò il secolo XIX. Se dalle libertà politiche uscirono, come da semenze buone, grandi progressi industriali ed economici, anche più dai risorgimenti e riscatti di alcune nazioni uscirono nuove vite, nuovi vigori collettivi ed organici, a provarsi nella comune palestra del mondo moderno, ed a scendere nell'arena di esso: sicchè ora non sembra affrettato il definire il secolo scorso, il secolo delle nazionalità.

Così, nei primi due terzi del secolo XIX, successivamente la Grecia, il Belgio e l'Italia, e dopo il 1866, la Romania e la Servia, in fine la Germania e la Bulgaria ed il Giappone acquistarono o indipen-

denza ed unità, o almeno coscienza di sè, di gran lunga maggiori che dianzi. Nell' ultimo terzo del secolo, in lunga pace e raccoglimento, questa coscienza invece scemò nell'Italia, mentre gli altri Stati predetti, molto più fidenti, tentavano meglio la fortuna, e provvedevano al loro avvenire lottando. Inoltre via via, nel secolo XIX la coscienza della totalità del genere umano è divenuta per la prima volta praticamente sentita, perchè la prima volta parve piena a tutti la cognizione della terra; e sperimentati bene i contatti (pacifici o ostili) di ciascun popolo con gli altri, civili o barbari che fossero.

Nel secolo scorso le colonie iberiche americane, dopo i negri di S. Domingo, si son fatte indipendenti: ultima Cuba, in fine del secolo; a meno che questa sua liberazione non si debba dire inizio di nuova servitù.

Ma queste colpe della grande ed avida repubblica americana parranno forse compensate dal gran progresso dello stesso popolo, fatto con la più costosa guerra del secolo scorso, la guerra civile, che pose fine alla schiavitù dei negri degli Stati Uniti, tra il 1860 ed il 1865. Con la liberazione poi di quelli del Brasile si può dire che la razza ariana non contò più schiavi nella fine del secolo XIX. Un progresso questo, ed un merito di sua civiltà, che quasi pareggia quello che può rivendicar quel secolo nel ricordato sorgere o risorgere di parecchie nobili nazioni. In conclusione questo onora il secolo passato, più che i progressi delle scienze e delle agevolezze

della vita, più di quelli della diffusione della coltura e delle libertà politiche; l'aver avverata l'ipotesi aristotelica che, moltiplicate le macchine, ben l'opera loro potea far liberi i milioni di schiavi, e l'avere resa la indipendenza e la coscienza nazionale a tanti popoli degni di esse.

Nè può dimenticarsi il progresso europeo di molte plebi, che, durante il secolo scorso, si sono riscattate via via, e diventano popolo, secondo il grande augurio, in parte avverato, di Vincenzo Gioberti nel suo *Rinnovamento*. Pure, da che a' filantropi successero i tribuni nel guidarle, ed al promettere e procurare alle plebi sussistenza e dignità si sostituì l'eccitarle all' odio, ed al sopraffare con privilegi gli altri ceti, e si vide per lunghi lustri che il curarsi degli operai soli volea dire il tener su la prevalenza politica di alcuni altri borghesi, non meraviglierà un progressivo disinganno verso costoro: e se in questo secolo che comincia anche il socialismo, non volendo, riesca a divenire consigliero di un nuovo e pratico imperialismo nel mondo.

Fra tutte queste mutazioni si vide che, quella fede, ch' era viva nella prima metà del secolo scorso, d'un progresso continuo morale e civile, fratello al politico, è venuta a scemare se non a mancare in fine dello stesso secolo.

III.

Regressi : occasioni crescenti di discordie commerciali e guerresche.

Le due specie de' progressi maggiori veduti sopra, del secolo XIX, la liberazione dalla schiavitù di parecchi milioni di schiavi, ed il risorgimento della indipendenza o della coscienza nazionale di parecchi popoli, ispirando nuovi ardimenti, moltiplicando i contatti, facendo frugare il mondo intero la prima volta, e conquistandolo a gara, affrettarono insieme il maturarsi di quelle difficoltà e di quei sospetti, che han fatto così mesto il suo tramonto; e tale pure l'alba del secolo ventesimo. La terra, tutta nota, appare scemata ormai, nel suo giro, a' suoi abitanti; minore che non apparisse all' alba del secolo scorso. Ed anche questa fu una previsione leopardiana avverata (1).

Dentro ciascuno stato s' inaspriscono le avidità, e proprio con quella agiatezza, ed in proporzione di quella agiatezza che vi si è fatta maggiore e più diffusa. E si nota lo strano fenomeno di governi liberalissimi insieme e odiatissimi. Questo avviene sopra tutto in Italia, perchè vi viviamo più stretti che mai, ed umiliati perchè si emigra di qui per forza, e non

(1) . . . . conosciuto il mondo
Non cresce, anzi si scema.

in terre proprie. Altrove governi più previdenti attesero a provveder dimore a tempo per la prole che vi soverchiava, e dove respirasse signora; e mercati per le merci che sovrabbondavano. E questo fosse pure con la forza; lecita senza dubbio sempre contro barbari, o contro nemici. Si è proceduto in questa via nel secolo XIX, con riguardi sempre minori da tutti gli arii dove erano in troppi a casa, salvo da noi.

Nulla poi in fine dell' avido secolo scorso rimase ben sicuro, che non fosse ben difeso. La Svizzera, piccola ed aspra, e la Cina, vasta e grassa, furon le ultime a fortificarsi, e certo eran le meno ambiziose contro l' altrui. Pure non parvero alle difese svizzere bastar le Alpi. E, se noi agevoliam le ferrovie indifese a loro, essi fortificano con milioni di spesa sempre più le Alpi contro di noi. E la Cina spese anch' essa; ma tardi, e troppo più a fortificare che ad istruire ed allenare in pace alcuni milioni di combattenti. Questo ora farà: ma ha già perduta la Manciuria; come noi deboli Tunisi, e l' italianità di Malta e di Dalmazia, dopo la Corsica. E, neppure contro Biserta fortifichiamo ancora nè Napoli nè Palermo: e sopra tutto, fingendoci fuori di pericolo, non fortifichiamo noi stessi tenendo alta la fede dell' esercito in sè, nè adoperandolo quanto gli altri popoli, nè pure in grandi manovre di guerra.

Il regresso intanto nel pudore politico degli ultimi decennii del secolo è misurato dal cresciuto sospetto, dentro e fuori gli Stati. La brutta Comune di Parigi del 71, in faccia a' tedeschi vincitori, e

la guerra già biennale contro i Boeri, diedero le prove più scandalose e si può dire, sfacciate di questo regresso.

Fu regresso anche se la brama del godere non solo crebbe nel secolo scorso con la dovizia, ma si fece più grossolana. Dall'oppio e dall' alcoolismo in Cina e in Europa, alla musica fragorosa, e macchinosa, alle scollacciature goffe e popolari de' teatrucoli, delle stampe e de' romanzacci popolarissimi non si può negare un immenso crescere di stimoli alla corruzione, senza mentire a noi stessi.

Il peggio è che allo scemare della miseria segue per solito nei popoli civili un eccesso di prole. (Ed ora niuno vede che essa anche più crescerà in Italia, quando vi si faranno più lievi le tasse sui consumi). Da ciò uno scontento, che cresce con la prole stessa, perchè cresce con l'incertezza del domani. Ed un versarsi fuori a caso di emigranti; ed un fastidio verso questi ospiti ne' paesi già occupati da altri. E nuove occasioni da ciò di disordini dentro, e di guerre fuori.

E già, tra queste strette, che crebbero negli ultimi decennii del secolo scorso, non si può tacere che in quello si videro, oltre le nazioni risorte, altre che il secolo passato, a sua vergogna, o spense o straziò. Polacchi, Armeni, Filippini, Finlandesi, Cinesi e Boeri furono vittime, più o meno, di prepotenze. E certamente le sopraffazioni de' cristiani contro gli ebrei crebbero dal secolo decimottavo al decimonono. I posteri non negheranno di sicuro che la tolleranza reli-

giosa non sia scemata nel secolo scorso; salvo che fu intolleranza di popolo, anzichè di governi e di inquisitori.

Inoltre, sebbene le migliaia de' fucilati a Parigi, tra' ribelli, nel giugno 48 e nel maggio del 71 non ragguagliassero i gallici macelli precedenti, della notte di S. Bartolomeo e del mezzo milione di vittime che fece il Terrore in varii modi (secondo il Taine) il caso speciale non conforta lo storico. Giacchè, in tutto il mondo senza dubbio si vide più sanguinoso il secolo XIX, per le guerre più grosse e numerose, che non si fosse visto altro secolo dopo il medio evo. E dicemmo già del numero dei combattenti, che nel secolo decimottavo s'è contato, per solito, a decine di migliaia, ma nel decimonono a centinaia; e però con ispesa e sangue maggiori di gran lunga. Ma, quanto al numero delle guerre, se certo esse in Europa, da Marengo a Domoco, fanno una lista più lunga assai che nel secolo decimottavo, bisogna aggiungere pel decimonono le guerre americane; di cui spaventosa quella dal 60 al 65, e tutte le spedizioni transmarine di europei. Onde infinite guerre grosse e minori, in Afganistan, in India, in Cina, in Abissinia, nel Sudan, in Algeria; e tutte le guerre civili di Spagna e d'Italia per la libertà. Ed infine la Cino-giapponese e la Ispano-americana della fine del secolo: tutte specie nuove di guerre ignote nelle loro cause, insolite prima del secolo decimonono.

Così dopo Serse, e dopo la trasmigrazione dei barbari e le invasioni mongoliche, non si può negare

che il secolo XIX ha visto i massimi eserciti in moto pel mondo, e però la massima diffusione di sangue e spesa di danaro. Come poi con ciò in alcuni ingenui si sia mantenuta la fede in una certa progressiva pacificazione del mondo, questo ci riesce uno dei più singolari fenomeni delle aberrazioni umane. Solo è doloroso che questo sproposito sia ingoiato da molti specialmente in qualche regione d'Italia; appunto dove, accumulandosi più dovizia co' capitali e col lavoro, dovrebbe vedersi più chiaro che quello che s'accumula e di cui si fa vanto, è vergogna se non si sia in grado di difenderlo: quando si può dire oggi misurata e premeditata la taglia di guerra che il forte chiederà al debole che non volle prevedere il caso, e non s'è premunito a tempo. E perchè il caso della Cina contemporanea non insegnerebbe qualche cosa a noi?

Un popolo non può in pratica vantare un dritto efficace oggi, se non proporzionato al massimo suo potere allenato ed esercitato a difesa. Questo non è il dritto puro: ma certo oggi è il fatto politico usuale. Nella stretta crescente del secolo caduto, tra gli Stati venuti sempre più in contatto in Europa e fuori, è seguito che il liberalismo, ad ogni elezione nuova da trent'anni, ha fatto un passo indietro, ed il militarismo uno innanzi; piaccia o no questo in Italia. Pure la rinunzia ad una libertà anco spensierata, goduta sia pure per poco, non si può negare che parrà un regresso nella vita degli spiriti più gentili. E come tale, pur troppo questo declinar de' sogni di

libertà piena va imputato fra i regressi della fine del secolo scorso.

Nel capitolo precedente si è fatta menzione dei popoli che son più o meno progrediti nel secolo scorso nella fede in sè medesimi, come nella vita esteriore. Dico ora qui qualche parola di un popolo in cui questa fede in sè, e l'impronta propria ch' esso mostrava all' entrar del secolo scorso, o si scolorì, ovvero non basta a conservargli nel mondo l' antica importanza: onde si può ben dubitare dei suoi prossimi destini.

Confrontando la fede che avea in sè il popolo francese dopo Marengo il 1800, e quella assai scarsa che ha testè mostrato d' avere, rendendo esso medesimo la sua politica dipendente dalla russa (come ora ha voluto in una alleanza impari), non c' è dubbio d' una grave decadenza. E, dal sapersi sicura guida e faro, nel 1800, del mondo civile, al ricercar senza fortuna la terza repubblica nell' ultima Esposizione qualche visita di principi stranieri, e al veder nell' anno stesso della mostra scemato sempre più il suo commercio estero, unica in ciò tra le grandi nazioni d' Europa, non si potea dissimular questa mortificazione. Essa è ormai sul calare quasi in tutto, come la Germania nel salire, e nell' avanzarla. Solo in Francia inoltre oggi l' espansione non dà fiducia di progresso, se la popolazione non vi cresce, se la fede vi scema, e crescon le discordie interne. Ed intanto la storia della sua alleata e il progresso continuo e mirabile della Russia autocratica le fanno

un contrapposto evidente (1) Oggi la Francia guarda il già spregiato e barbarico impero nordico di sotto in su; come il papa, non curato quasi più dalla Francia incredula, pur mostra di prostrarsi ad uno stato ch'ei non può amare. Così, ad onta di qualche tarda vanteria, la Francia, è uno de' popoli che meno ormai irraggiano fuori uomini, idee e merci. Ch'è appunto il contrario di quel che le accadea sotto il governo dei due imperatori regnanti al principio ed al mezzo del secolo scorso. E non c'è più che qualche regione d'Italia o di Spagna, dove la democrazia è certo meno progredita verso « la verità effettuale delle cose » e sente meno i nuovi tempi, donde si guardi alla Francia ancora come a specchio, secondo l'uso del 1800 e del 1859; e contro gli arguti consigli di G. Mazzini. Solo raggio di miglior avvenire è che non pochi francesi cominciano a riconoscere questo declinare della loro patria, e ne studiano le ragioni per emendarsi. Nobilissima novità nei costumi francesi; ma che non apparisce, pur troppo, se non in pochi. Ed a questi prima di tutto si dovrebbe persuadere che correggessero il brutto indirizzo della letteratura spicciola del loro paese, che da un

(1) Il Commercio francese dalla media del triennio 90-92 a quella del triennio 97-99 è scemato di 173 milioni annui. Computando poi il valore delle successioni, si rivela una diminuzione annua di 285 milioni, cioè una diminuzione di circa 10 miliardi nella possidenza francese. V. *Revue des deux mondes* del 15 novembre 1900.

secolo, in tre quarti de' lavori, non si gira che intorno all'adulterio, commedie o romanzi che siano.

Un' altra novità, che non sembra un progresso del secolo scorso, se parve già schernevole ad Aristofane in tempi di decadenza morale, è quello che si dice *feminismo;* ovvero la presunzione del bel sesso di far da sè il più che si possa, non già solo per procacciar meglio la sua vita col lavoro (che è buon progresso), ma per riuscire le donne ad ottenere per sè una indipendenza massima; e così una parità assoluta d' ogni dritto formale ed esterno, coi maschi. Ciò invece d' una condizione effettiva familiare precedente, più acconcia alla relazione naturale de' due sessi; e nella quale spesso chi potea parer ch' avesse dritti minori accadea che signoreggiasse molto più.

Certo è che, nella seconda metà del secolo decimonono s' è visto non solo le donne diventar più scontente, ma i maschi rispetto ad esse meno gentili, senza che si possa facilmente discernere di questo sicuro regresso la colpa maggiore di chi fosse. E solo chi non noti questo mutato atteggiamento dei maschi, è naturale che trovi un mero capriccio nel *feminismo.*

I soli vecchi ricorderanno oggi i tempi in cui ritrovi eleganti e desiderati da' due sessi sembravano alla stirpe nostra come i più pregiati fiori della convivenza. Via via s' è notato invece una progressiva tendenza di entrambi ad aggrupparsi distinti in que' convegni, meno geniali certo ora, e meno desi-

derati. Solo gli anziani si vedono oggi talora usare alle donne riguardi, di cui i giovani fanno ingenua meraviglia, riguardi e cortesie prima ad esse usati da tutti. Si direbbe che le donne oneste sian ricercate dagli uomini meno che non fossero prima. Certo i matrimonii in più luoghi si fanno a poco a poco meno frequenti. In conseguenza, dove nascono più donne che maschi, come ne' paesi germanici, e dove è maggiore l' energia e minore la sensibilità o la sensualità muliebre, le donne han cominciato a far capo a sè medesime. E, dove segue il contrario, esse si rassegnano. Ma il primo di questi atteggiamenti se bene possa parere più nobile, pure trasparisce che è senza vera letizia interiore; come accade di tutti gli atteggiamenti necessitati, e contrarii agli ordini naturali. In fondo, necessitato o voluto, questo distacco, questo *feminismo* è un' altro indizio che tra i popoli civili è diventato più arduo il conforto umano supremo, quello della armonia de' cuori, e della cooperazione familiare. Scemando poi i matrimonii (che forse erano soverchi), anche dal male del *feminismo* uscirà, come accade, la correzione d'un altro male, ch' è il rigurgito dei popoli troppo numerosi. Ma finora quel *feminismo* nel secolo XIX è stato misura e causa di minor contentezza dell' umanità di nostra razza.

E non soltanto abbondano gli indizii che la contentezza umana debbe essere andata scemando dal secolo penultimo all' ultimo, e dal mezzo alla fine del secolo XIX; ma vi ha segni che questa muta-

zione la sentano e la riscontrino, oltre che le statistiche altre prove meno precise, ma forse più convincenti. Come la perversità del senso del ghiottone e del beone si può misurar dalla preferenza data a quello che più e più forte ferisca e scota il gusto sempre più grossolanamente, così alla musica del principio del secolo scorso, suggeritrice di serenità e di pace, e che significava quasi sempre l' ideale di una vita semplice, in una tranquillità affettuosa ed agevole; al bel canto italiano gradito a tutto il mondo, sono seguiti gusti più rozzi. Drammi macchinosi, musica o dottrinale o violenta, arte talora grande, ma quasi sempre sforzata. Del semplice nè il senso, nè il cuore sembra che si appaghino quanto prima. E questo pervertimento di gusto la storia ci mostra che fu indizio sempre di scemata serenità e pace dei cuori, e indice supremo dei periodi di decadenza. Anzi in fine del secolo non s' è discorso neppure più, come si facea nel suo principio di quelle sue « magnifiche sorti e progressive », a cui il Leopardi rispondea subito con un triste sorriso dalle falde del Vesuvio. S'inneggia, sì, ai progressi visibili delle comodità; ma ormai niuno che pensasse ha affermato più, in sullo scorcio del secolo XIX, che quelle comodità ci fanno più felici, se ci agevolano in qualche cosa sensibilmente la vita; ed anche, in qualche paese, la prolungano.

Se non che, proprio negli ultimi anni del secolo passato, tristissime novità lo fecero colorare, come da una rossa nebbia; che tinge anche il principio

del secolo nuovo. Nel popolo d'Europa creduto il più civile sinora si trova diventato il più popolare degli scrittori, e il più letto forse, fino nelle scuole inglesi, Rudyard Kipling. Or costui testè, esaltando dei soldati inglesi proprio la più schietta barbarie, li dipingea e li ammirava guerreggianti in Asia o in Africa « rimpinzati come bestie, pieni di birra come barili, e disposti a scannare come macellai »; e proponeva ai fanciulli inglesi come un degno ideale, quello di poter essi « forse un giorno alla testa di mercenarii indiani (Siks) scorrazzare, con la previsione d'un discreto bottino, in qualche paese dell' Europa meridionale » (1). E son costoro quelli che, propriò ora, dopo cento anni di occupazione, osano trasformare a Malta da italiana in inglese la lingua legale. Certo par mutato il temperamento inglese nello scorcio del secolo. Era difenosre, oggi è fatto minaccioso per l'indipendenza e la libertà de' popoli.

Ed intanto un altro inglese, pratico più di qualunque europeo delle cose della Cina, Roberto Hart, il capo dell'amministrazione di quelle dogane da lustri, durante l'ultima impresa de' bianchi e de' giapponesi colà, ha espressa la previsione, che se non si riesca in breve a spartir quell' immenso impero tra gli europei, o convertirlo al Cristianesimo, poichè la coscienza patriottica s'è svegliata in fine in quel popolo di quattrocento milioni, al contatto degli avidi suoi invasori, lo si vedrà porre in armi

(1) V. lettera del 30 ottobre 1900 alla *Tribuna* di Roma.

presto più milioni di soldati, eserciti facilmente superiori a tutti i loro possibili nemici. Onde assai dubbia la vittoria della razza ariana, nel caso di sì immenso conflitto, che insanguinerà probabilmente per un pezzo il secolo vigesimo. E ciò tanto più che il Giappone non sembra insensibile, infine, al richiamo di qualche fratellanza di razza. E già i bonzi giapponesi rimproverano ai missionarii cattolici il loro politicare, come causa delle stragi, e delle vittime di esse, cadute non solo per opera dei gialli, ma appresso anco de' bianchi, crudeli anche loro in Cina, e rapaci. Queste parole ed opere incivili, in bocca e per mano dei popoli riputati più progrediti, ma che in effetti conquistando scoprono in sè antiche inclinazioni barbariche, fanno risaltare la ereditaria compostezza de' troppo pochi italiani che si trovano in armi in Cina, in quel convegno di militari. Indi si può sorridere facilmente de' lamentatori italiani della inferiorità della nostra razza. Questi scrittori già avrebbero potuto apprendere da un poeta filosofo quale la nostra stirpe sia; dove avrebbero letto:

. . . . Alla virtù latina
O nulla manca o sol la disciplina (1),

giudicato così da un poeta ch' era vissuto ed avea osservato più di loro gl' italiani, ed al tempo delle

(1) V. Tasso, *Ger. lib.* c. I str. 64.

massime rovine, per gl' interventi stranieri. E questi scrittori, se avessero capito ch' è più sicuro, anco in antropologia, e più largo e conclusivo lo studio degli uomini vivi che dei cranii de' morti, per classificare i presenti, avrebbero facilmente appreso dalla condotta di quei duemila in Cina l' indole nostra, dove più essa è provata, in faccia al nemico ed alle tentazioni. Non dove suol giocare licenzioso il coltello anarchico italiano, ma dove questo è divenuto *gladium*, pel legame della buona disciplina militare. Ed avrebbero dovuto pure riconoscere, quando han visto la meravigliosa unità d'impressione che ha commossa del pari tutta l' Italia per le due sì diverse morti recenti, quella del Re e quella del Verdi, se la nostra sia due, ovvero sia una gente sola; non pure « una di memorie e di sangue », come scrisse il Manzoni, ma anche « di cuore ». Se non che cranii o bernoccoli, che non insegnarono mai nulla alla storia, oggi par che dicano molto ad ogni scentifica novità. Ma in ogni caso quei morti non sanno sgridare lo scenziato, che li profana co' suoi paradossi, per cavarne fantastici costrutti (1).

(1) È deplorevole come una scienza, l' antropologia, che prometteva all' Italia una gran riputazione, sia andata via via degenerando qui nel credito suo, per le affrettate e balzane conclusioni d' alcuni scolari, i quali usano in essa oggi molto più avventatamente l' induzione, di quel che dianzi non abusassero, prima di Galileo, della deduzione i naturalisti aristotelici. In che modo, dopo due periodi di grandezza italiana, e forse alla vigilia d' un terzo,

In ogni modo dal sopraddetto risulta chiaro che il secolo XIX finì predicendo coll'opere sue tutt'altro che la pacificazione del mondo; anzi una maggiore ferocia delle disposizioni umane, all'ingresso del successivo: per la più stretta disputa sul sempre meno che riman libero di questa terra, per opera de' sempre più numerosi concorrenti. E su per giù come si offre il mondo conteso oggi, tale s' offriva l'Italia, ricca e debole , in fine del secolo XV , ai suoi invasori.

Ma almeno, in fine del secolo XIX, a noi non ci mancarono i consigli, nè gli esempi virili.

Garibaldi, pigliando a narrarci la sua vita, riassumeva il suo sentimento nel proverbio spagnuolo che « La guerra è la vera vita dell'uomo ». Ed il secondo re d'Italia, ucciso da tre palle infami, guardando sereno i vicini ansiosi, dicea, da soldato « Non è niente »; e moriva così da guerriero. Ed il terzo re d'Italia volle che , appunto come a soldato , la salma di Umberto fosse portata al sepolcro su un affusto di cannone. E la grande imperatrice , che per gl'inglesi dà il nome al secolo , volle testè lo stesso del suo cadavere, esequie militari.

si possa dimostrare che solo e proprio gl' italiani non sono una stirpe organica, e non meritan d'avere nè coscienza nè patria comune, questo sembra che sia oggi l' assunto, anarchico in fondo di quegli scolari romorosi, ma speriamo innocui, dell' antropologia novissima: che, sì fatta, riesce ad essere in sostanza una rettorica novissima camuffata da scienza.

Molte mollezze stolte questi moniti virili dovrebbero sgombrare dalle fantasie degli italiani, al tragico inizio del secolo vigesimo.

IV.

Il parlamentarismo, come crebbe e decadde nel secolo scorso.

Sembra difficile che, se oggi rinascesse Carlo Botta, dopo chiuso il corso del secolo XIX, egli muterebbe la opinione espressa in principio di esso che, dove allignano gli aranci non allignano i parlamenti. Forse anzi allargherebbe oltre quei limiti geografici il suo giudizio: che oggi (se togli deputati, candidati, alcuni studenti e molta parte de' giornalisti de' paesi liberi) scandalizzerebbe ben pochi lettori. Perchè oggi si può ben dire che il governo parlamentare, nella sua forma classica (che è il predominio nello Stato d' un' assemblea) non abbia avuto vita rigogliosa e verace in Europa, se non per pochi lustri; e quasi solo in Inghilterra, nel Belgio ed in Francia. Di poi in Inghilterra quella potestà prevalente s' è avviata, da due elezioni, a piegare all' imperialismo d' un ministro. In Italia e in Austria s' è avviata invece alla corruzione anarchica, e al prevaler delle violenze, per l' *ostruzionismo*. Decadenza dunque del parlamentarismo, per l' una o per l' altra via, in ogni gran paese dov' era in fiore. In Ispagna non si può dire invece che quello sia stato in fiore mai, se le elezioni vi sono

state da cinquanta anni sempre concordate prima da' partiti; ed ogni mutamento importante è stato opera d'una sollevazione (*pronunciamiento*) militare. Dal 1830 ad oggi il parlamentarismo così ha vissuto sempre men vigoroso in Europa: ed oggi gli serbano fede poco più che i soli eletti e le loro clientele.

È notevole invece che le dinastie europee nel tempo stesso, facendo un opposto cammino, son venute, come già dicemmo, crescendo nella stima e nell' autorità morale e civile. E questo oggi non c'è politico di senno che non lo riconosca.

Nella seconda metà del secolo passato le stesse dinastie del continente son salite rapidamente ad esser considerate quel ch'esse debbono, cioè la fonte del buon senso, e la tutela dell' avvenire, nel moto erratico delle opinioni, sempre più inatteso oggi, dentro ogni stato.

Grandeggiarono fra queste dinastie la inglese, che tanto crebbe d' autorità nella defunta imperatrice e regina, e l' austro-ungarica che fece dimenticare più colpe. Ed essa e l' esercito sono le sole àncore che oggi assicurino in Austria-Ungheria quarantacinque milioni di popoli diversi dalle estreme avventure. Di nulla invece ha a pentirsi la dinastia nostra, nella sua singolare lealtà. Ma torniamo alla storia del parlamentarismo.

Dalla costituzione spagnuola del 1812 in poi, per parecchi lustri, era sembrato in Europa a tutti i popoli, appena colti e svegli, che non si potesse avere maggior prova di libertà, nè quasi altra aspirazione

politica, che ad essere rappresentati in una Camera elettiva. Le due Camere furono tollerate qua e là, per difesa delle monarchie. Ma in verità la corrente del desiderio comune dei vogliosi di novità fu, per una sessantina di anni, verso una Camera unica; e dotata, su per giù, d' una potestà pressochè assoluta. Solo oggi in Servia ed in Grecia si accenna a volervi aggiungere un Senato.

La Sicilia, la Polonia russa sino al 30, ed il 20 e 21 Napoli e Piemonte, e Francia e Grecia e le colonie iberiche ribelli alla Spagna in America, e poi Belgio ed Italia ed Austria e Germania e Rumenia, e sino per un momento il papa e il sultano (oltre gli stati minimi) ebbero Camere rappresentative, con o senza Senati; e procedenti via via dalle forme vecchie dietali ed in tutto e fidenti nel monarca, al governo infatti usurpato da una Camera, e quindi in essa assoluto. Ed anche anarchico talvolta, ed impotente però ad ogni lavoro organico. Come che sia, nella prima metà del secolo scorso, ogni Camera nuova, aperta con qualche potestà discorsiva, sembrava una guarentigia preziosa e quasi miracolosa di bene universo.

Nel primo suo fiore questa fede, nobile certo, come tutti i convincimenti ingenui, trovò in Italia la sua formola in quella sentenza del Cavour (mirante alle precedenti monarchie assolute), che la peggiore delle Camere era da preferire alla migliore delle vecchie Anticamere delle reggie. Se non che all' uomo politico che con degna costanza guidò per alcuni anni

gl' italiani verso il risorgimento della patria, mancava a quei tempi un elemento per far pieno il suo riscontro. Quel successivo elemento di paragone che dà oggi quella politica de' *corridoi*, per cui assemblee onnipotenti spesso si fanno impotenti al tempo nostro; consumandosi nell' attrito delle piccole ambizioni che susurrano in quelli, e si contendono la vita, quasi sotterraneamente. E così il parlamentarismo degenera talora in conventicole; non più nobili probabilmente, nè più fruttifere alla cosa pubblica, di quelle che s' incontrava nelle anticamere dei sovrani de' secoli precedenti.

Perciò (anche prima dell' ostacolo violento delle *ostruzioni*), s' è visto in Italia fermarsi per lustri la maggior parte dell' azione legislativa; e ciò mentre è rovinosa in questi tempi di sì rapido moto degli eventi qualunque forma di governo che non riesca a guardare e provvedere, ponderatamente sì, ma pure a provvedere a tempo a ciò che bisogni: ed anche oltre, per lustri e per decennii avvenire.

E però è chiaro che il parlamentarismo degenerato, quale è da noi, diventa un seguito di sorprese e di disinganni, e che risulta tanto più costoso nel fatto, quanto più si vietò gli sguardi e gli opportuni provvedimenti pel poi; dando invece occasione a favori e coalizioni subito dispendiose, a pro di persone o collegi.

Oltre a ciò, se nella prima metà del secolo XIX abbondarono gli spergiuri de' sovrani verso gli statuti da loro concessi, dopo, correttisi quelli, si son

viste due forme di corruzione togliere dignità ai parlamenti in più luoghi: la brutta restrizione mentale nel giuramento, e la ostruzione violenta di minoranze contro le maggioranze. Quella pone un problema morale capitale, che il Mazzini non accettava, ed i clericali stessi oggi vietano d'affrontare, ed invano i politicanti italiani sognano che la cosa non gli screditi ora, come screditò quei sovrani. Questa scrolla la base stessa de'governi rappresentativi; che, parlamentari o no, son governi sostanzialmente fondati sulle libere maggioranze.

Quanto alle restrizioni mentali ci ha sì alcuni che giurando fede al bene inseparabile del Re e della Patria, non si propongono di operare contro il giurato, ma si contentano di perdurare e far sapere che perdurano in ideali vagheggiati diversi. Ma v'ha altri disposti evidentemente ad operare contro quel che dice il giuramento prestato. E così la restrizione mentale in qualche paese mutò lato più che nome e gravità, da' sovrani ai rompicolli, dall'una all'altra metà del secolo.

E, quanto all'ostruzionismo, la soluzione inglese della difficoltà già s'è vista più volte: la cacciata de' deputati violenti dall'aula, con la forza effettiva o minacciata. Ovvero, se la convivenza pacifica pel lavoro dell'assemblee (provato e riprovatone il tentativo) non riesce, s'ode quel che l'autunno scorso annunziò l'imperatore d'Austria, che il prossimo tentativo, cioè quello che si fa ora, sarebbe stato l'ultimo. Pure i deputati violenti della Camera austriaca

son per un pezzo sembrati difensori (tedeschi o czechi che fossero) di un dritto eminente, quello delle nazionalità, certo anteriore a qualunque statuto. Siffatto dritto si sa che non aveano gli ostruzionisti della Camera italiana. Più vagamente diceano difendere la *libertà*. Ma in effetto negavano il dritto della maggioranza, che è poi la sostanza di ogni forma di governo rappresentativo: e negavano insieme il modo al Senato ed alla Corona di cooperare co' loro lavori alla potestà legislativa dell' assemblea elettiva; e oltraggiavano (quello che altrove non s'è fatto) sino il presidente eletto. Il che è uno de' tanti indizii che in Italia la parola *libertà* troppo spesso ritrae e scusa l' istinto indigeno dell' *anarchia.*

Su ciò dirò solo che se in Austria, dopo il tentativo presente, sarà sospesa di necessità, se non la vita, la voce delle istituzioni rappresentative, in quel caso la più parte di quei popoli oggi non imputeranno al Capo dello stato quella necessità, sì bene alla minoranza violenta.

In Italia s'è preferito invece il lasciar sospeso quel capitale problema; languendo sopra di esso secondo l' uso moderno nostro, invece di risolverlo. Questa è parsa abilità italiana; degna di plauso forse, se tutti scorderanno quel periodo: ma pregna, nel caso opposto, di amaro disinganno. Lo storico avrà il dovere di ricordare, in ogni caso, che non si è obbedito, per opera de' violenti, ad un presidente equanime. E che, se si erano nella Camera rove-

sciate l'urne del voto, dell'enorme fatto non si sono chiamati responsabili gli autori.

Pur troppo, anche prima che si scendesse all' ultima degenerazione parlamentare, il primo rigoglio del parlamentarismo, che qui trionfò dopo il 1876, già avea prodotto quell' aggravarsi delle condizioni finanziarie che oggi ancora ci pesa. Prima di quell' anno il nostro debito pubblico non superava gli otto miliardi. Il di più si deve quasi tutto al parlamentarismo. Allora, allargato il numero dei votanti, l' assemblea elettiva crebbe di forza nel pubblico, perchè si voltò alle soddisfazioni attuali, e così diventò improvvida per l'avvenire del paese. E si dovette, per gradire, subito inventare la possibilità dell' abolizione del corso forzoso, e sciupar così seicento milioni; e poi più miliardi nell' avere appaltate migliaia di chilometri di ferrovie non studiate, e cresciuti gli stipendii. Questo, e non l' Africa, e non le spese militari (come dimostrarono già competentissimi finanzieri) furono le cause più che bastevoli del peggioramento delle nostre finanze (1). Una sola delle utili ferrovie, già iniziata fino a Saati, se in dieci anni

(1) V. nella *Nuova Antologia* del 1° settembre 1892 la esposizione concorde dei rimpianti A. Cottrau e Cambray-Digny, dove è dimostrato, ed imputato appunto a queste ferrovie così fatte e non all' Africa o alle spese militari, il lungo e grave disavanzo italiano. Questo poi ed altro, a proposito del *Parlamentarismo*, credo avere dimostrato più largamente il 1894, nel libretto *Saggi di politica contemporanea*. Napoli, L. Pierro, pag. 17 e seg.

si fosse compiuta fino all' altipiano, economica (invece di tante ordinarie, di cui parecchie affrettate e costosissime in Italia, per soli motivi parlamentari) avrebbe quella ferrovia permesso il libero approvvigionamento de' nostri sull' altipiano. E perciò il 1896 o Menelik non avrebbe tentato assalirci colà, o vi ci avrebbe trovati arbitri del tempo e del luogo; il che su per giù avrebbe voluto dire una vittoria sicura, o una pace ad ogni modo libera e degna d'un gran popolo. Così al parlamentarismo senza dubbio dobbiamo Adua principalmente.

E la stessa convulsione del parlamentarismo, che sembra essere espressione d' una convulsione continua del pubblico (mentre non è che di alcuni ambiziosi tra'rappresentanti) acceca i mediocri statisti, e vieta ad essi di toccare il polso al paese. Onde talora ministeri parlamentari caddero qui per sommosse o per abbandoni elettorali, imprevisti solo da loro; e con enormi spese sempre, o per richiamo di soldati, a carico dello Stato, o per elezioni politiche indette per disperazione: ciascuna delle quali elezioni, secondo mostrò anni fa il *Giornale degli economisti*, costa all' Italia in complesso una trentina di milioni.

Ma, peggio che il non saper toccare il polso del paese, ed ingannarsi sulle correnti dell' opinione di questo, in Italia senza dubbio la prevalenza degli interessi elettorali singoli sul governo (ch' è la vera piaga del parlamentarismo) esclude che si provveda a tempo ad interessi pubblici capitali e meno costosi, a fronte di largizioni e di opere più vistose, ma più

costose e di utilità molto minore. Così nell' Italia meridionale molte ferrovie ordinarie avviate in fretta, e però dispendiosissime, si son preposte a una condotta d' acqua per le Puglie e al rimboschimento degli appennini, odiato da alcuni capi elettori; ma di cui il beneficio sicurissimo e poco costoso, con una legge ferrea indispensabile, avrebbe assicurate sanità e terre coltivabili a più migliaia di quelli che invece cercano lavoro in America.

Forse basterà, per rimediare a questi disordini che la frase statutaria che « il Re nomina e revoca i suoi ministri » abbia presto una conferma dal fatto sensibile e visibile; e che essa interpetri al momento opportuno la fedeltà alle istituzioni, sulla quale ha insistito il nuovo Re. I politici irrequieti saprebbero allora dove guardare. E, se la Camera votasse senza motivazione fiducia o sfiducia, saprebbe che essa accrescerebbe e non iscemerebbe la legittima libertà della Corona, come dovunque non si mostrino partiti e maggioranze coscienti e precise. E, tornandosi ad interpetrare in ciò lo Statuto, come si facea tra il 48 ed il 70 in tempi di governi e camere poi glorificati dagli eventi, si seguirebbe oggi la corrente che prevale in Inghilterra verso una Corona più operativa di prima. Il che si vede da un pezzo in Germania; ed ormai nel Belgio, che segue così vivacemente le iniziative coloniali del sovrano.

Il Bonghi scrisse già di scorgere in volto al parlamentarismo moderno l' aria d' un morituro. Ed in fondo egli desiderava la fine di quel parlamentari-

smo, escluso, diceva, dallo Statuto nostro: onde scrisse che *lo Statuto non fa parlamentare il nostro Stato* (1). E lo stesso Bonghi avea scritto nel 130° de' suoi pensieri, a proposito di Dogali: « A Dogali s'è visto dove sta la forza d'Italia, e non si credea che fosse tanta: alla Camera dei deputati (accenna alle ringhiose discussioni per quel fatto) s'è visto dove ne sta la debolezza; e neanche si credea fosse tanta! »

Or, dopo il regicidio dell'ultimo anno del secolo, nessuno avrebbe preveduto tanto senno nel giovane successore: ma nessuno forse così fiacca sessione ed infeconda del parlamento, dopo di quella tragedia. Non siamo dunque ancora su la via dell'emenda.

Già molti anni prima, ed appena iniziata quella confusione che fu il *trasformismo*, S. Spaventa, il 1882, in uno scritto inedito, pubblicato poi da questa Accademia (2), notava che « ... i Governi liberi dell'Europa, di parlamentari accennano a divenire semplicemente costituzionali; o, di costituzionali si rifiutano assolutamente a divenire parlamentari. È un problema terribile e grandioso. Certo però egli è che il Governo parlamentare non è possibile nè benefico se non per mezzo di partiti, e dove questi sieno regolarmente e fortemente costituiti, in guisa che l'uno possa succedere all'altro nel reggimento dello Stato

(1) V. *N. Antologia* del 15 gennaio 1893, p. 342.

(2) V. negli Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli del 1899, la nota del prof. Raffaele Ricci, in cui son riferite queste parole inedite dello Spaventa, a p. 20.

con utile universale. Ma dove i partiti più non si distinguono, sicchè non ve ne sia più che uno che abbia il governo, o nessuno che se ne mostri capace, il Governo per mezzo di partiti, e per esso il Governo parlamentare è impossibile, o, se ne serba il nome non ne ha più la sostanze ».

Dopo alcuni lustri di vita avemmo dunque che la forma parlamentare, a cui s'inneggiava come fonte precipua di felicità civile, era ne' primi giorni del secolo XX ridotta a questo, nel continente europeo (dove l'imperialismo non abbia ancora spento il crescere od il putrefarsi di essa) che, in un gran paese, una minoranza d' una Camera sola avea vietato tutto quel che avea voluto vietare nello Stato; in un altro, la Spagna, le guarentigie costituzionali eran sospese da mesi; ed in Austria s' era annunziato che non restava che uno sperimento per sospenderle. Or, se certo vogliono la libertà i popoli civili, delle sorti del parlamentarismo punto non si preoccupano. Anzi sono disposti a credere che o il suo trasformarsi in imperio effettivo, lasciando vivere le forme presenti, o il suo ritornare ai principii, cioè alla consueta lettera degli statuti, costituzionali e non parlamentari, non sarebbero altro oggi che conseguenze logiche di quella esperienza del parlamentarismo puro che si è fatta ormai per troppo tempo, nel secolo XIX.

V.

Come si temprò e come si fiaccò la fibra politica italiana nel secolo XIX: Settentrionali e Meridionali.

Chi paragoni la storia di Grecia, di Spagna e d' Italia, nel principio e poi nella fine del secolo XIX, troverà subito una gran somiglianza tra queste nazioni; che, in fondo, un clima medesimo fa sorelle nel Mezzodì d' Europa; certo più che un sangue comune. E molto naturale (per l' effetto continuo e durevole) mi sembra la simiglianza dell' indole tra più popoli viventi per millennii sotto una medesima latitudine. Falsa e retorica invece io tengo la sussistenza d' una fratellanza latina, per effetto d' una razza di questo nome; nome rimasto come un fato, e quasi una condanna ormai oggi sui popoli che poco più che civiltà e lingua avean prese da Roma. Dovrebbe sembrare notissimo invece che, tranne forse i rumeni, nè francesi nè iberici presero da Roma il più del sangue loro. Quest' errore sulla fraternità de' parlanti lingue latine, passato da poco quasi in dogma oggi tra i semidotti, è stato confutato con molta precisione dall' illustre Feuillée (1); a cui nessuno ha risposto ancora con prove.

Tornando alle predette tre nazioni meridionali di

(1) V. *Le peuple espagnol* nella *Revue des deux mondes* del 1° ottobre 1899.

Europa, queste sentirono in principio del secolo scorso, una concitazione virile, ed una fioritura insolita della loro coscienza nazionale, dovute al sangue sparso da' greci contro i turchi, dagli spagnuoli contro i francesi, e da noi, fra il 1800 e il 1815, sotto bandiere italiche. Ma nella fine del secolo tutti e tre questi popoli risorti, dopo lunghe paci e non breve decadenza della loro fibra, provarono disinganni certo superiori a quello che si era aspettato, combattendo noi contro abissini, i greci contro i turchi, e gli spagnuoli contro gli americani degli Stati Uniti.

Uno storico antico non si sarebbe meravigliato di destini così cangiati de' medesimi popoli, quando tutti e tre essi per lustri avean languito in pace, fantasticando; e lasciando ogni allenamento fisico e morale, necessarii a tenersi su nel loro clima meridionale. I moderni, avvezzi a studiar la storia ormai solo negli esempi germanici e degli anglosassoni, intendono men facilmente i motivi di tali decadenze, come l' efficacia delle concitazioni precedenti.

La verità è che quei tre popoli, tutti tre impressionabili, da alcuni lustri si eran lasciati voltare alle sole cure materiali, dopo che invano avean tentato di sonnarli i loro oppressori. E però la nervosità meridionale, priva di disciplina collettiva, dissociando i loro spiriti, avea maturato in tutti i tre l' impotenza nazionale. E così, per esempio, la fibra italiana non discorrendosi più dal 70 al 96 che di pareggiare il bilancio e di pace, ci vietò che si preparasse in Africa allora la necessaria rivincita. E seguì che ne

scademmo di riputazione, innanzi al mondo ed innanzi a noi. Allora, e perchè meridionali, quella parola *ribelle* e l' atto di chi, anco per capriccio, si ribella si rifecero qui popolari, pel nostro istinto centrifugo. Mentre il clima inglese e degli Stati Uniti fan ripugnante anche i radicali di là a questa parola. E pure noi ci ostiniamo da mezzo secolo a confermar pedagogia e politica a que' popoli tanto più disciplinati di noi dal loro stesso cielo.

Gli ultimi disinganni sulla benignità francese per noi, in fine del secolo XVIII, erano seguiti a Venezia venduta il 1799 ed a Napoli abbandonata senza armi il 1799. Ed allora in taluno sorse il concetto d' una Italia forte perchè unita. Una prima semenza unitaria fu gettata nell' avvenire da Francesco Lomonaco (1), come ho mostrato altrove; ed essa trovò

(1) Patriota e poeta di Montalbano ionico, in Basilicata, intimo del Manzoni, ed annegatosi nel Ticino. Di lui ho riferito l' ideale unitario confessato al gran poeta, nella nota a p. 133 vol. I del mio *Governo e governati in Italia*, 2ª ediz. Bologna, Zanichelli 1889. Così in Basilicata apparve prima, come ha dimostrato Giacomo Racioppi, il nome d' Italia; e di quivi la prima mossa a farne un solo Stato. Oggi poi quella è la sola provincia d' Italia che chiaramente decade sotto il parlamentarismo, come rivela l'ultimo censimento, che la mostra scemata di più migliaia di abitanti in venti anni. E se parlamentari efficacissimi l'han per solito rappresentata, essi non han potuto impedire il danno naturale e fatale che porta proprio il parlamentarismo ad una regione povera. Infatti ferrovie, e scuole, e strade, costose tutte, ivi non hanno da

buon terreno nel cuore e nella fantasia del suo amico, il Manzoni, a Milano, prima che nell' armi e nel noto proclama del Murat a Rimini. Ma tutto questo all' aprirsi del 1800 non era ancora che un fiore caduco, una bella utopia, come gli scettici diceano al Manzoni della sua vagheggia unità italica.

Il primo Console (di sangue italico) diede l'armi agl' italiani, il che non avrebbe mai fatto la Francia. Le armi ed una propria bandiera; e così nacque

lustri potuto compensare la trascuraggine per ciò che tante volte ho ricordato invano, oriundo come sono della regione. Il rimboschire, che sarebbe costato poco; e se avesse incomodati alcuni grandi elettori, avrebbe restaurata l'economia agraria e la sanità pubblica della regione. Ma la natura lenta e poco vistosa del beneficio richiedea uno Stato di lungo sguardo, ad intraprendere il rinsaldimento di quelle pendici. Ora quei monti sono tutti nudati, la terra coltivabile è andata al mare, e dove sorgevano Metaponto, Eraclea e Siri oggi si muore. Tutti i fiumi antichi impaludano; e, naturalmente, a pena trovino meglio fuori, que' villici emigrano dalla terra odiosa, dove non c'è caso poi che vada ad immigrare nessuno. Solo il terreno vulcanico dell'antico Vulture salva in parte dalla rovina il circondario di Melfi. Auguro agli altri di Basilicata che, come il mio amico G. Fortunato s' adopera efficacemente per i malarici, essi si adoperino *Pro sylvis* (ch'è il titolo d'uno splendido libro dell'illustre Cantani). E così vogliano promuovere una efficace legge pel rimboschimento, che sarebbe il vero salvadanaio delle province montuose del Mezzodì italiano: assai più proficuo ed assai meno costoso che le solite ferrovie e le bonifiche (sempre fallaci questa finchè ogni pioggia lavi i monti senza ritegno). E certo là di utilità più sicura dello stesso credito agrario tanto predicato ora.

la prima speranza d' un possibile e futuro avverarsi di quella utopia. Da quell' armi, adoperate dal 1800 al 1815, lombarde e napoletane, nacque, e restò vivo poi quel sogno unitario, mutato in desiderio e pratica aspettazione. E ciò assai più che da sommosse e cospirazioni, ed anche da statuti, fino al 1848. Carlo Alberto e Garibaldi e Vittorio Emanuele con le loro vittorie, Napoleone III chiamando all' armi gl' italiani il 59, diedero corpo a quegli inizii. Già, all' udire della vittoria di Goito, dello stesso maggio 1848 in cui Ferdinando II avea richiamati i soldati dalla guerra di Lombardia, Silvio Spaventa a Napoli avea chiesto in un giornale, più che la restituzione integra dello statuto minacciato dal re, che quella bandiera di Goito diventasse unica per l' Italia; e si mirasse alla unità sotto casa di Savoia. Solo da quel punto accadde che quell' idea unitaria, che non avea potuto e non potè mai attecchire nel Mezzodì sotto forma repubblicana (perchè l' istinto politico più giusto de' meridionali subito vide che qui repubblica volea dir discordia) quell' ideale dell' unità regia, da Goito alla spedizione piemontese in Crimea, fece rapido cammino, sotto forma monarchica, e per chiaro uso di armi nazionali. L' effetto pieno che apparve poi nel momento storico definitivo dell' idea unitaria, si maturò in quel sollevamento della borghesia napoletana, che piegò Garibaldi a romperla col Mazzini ed a decretare il plebiscito monarchico del 21 ottobre 1860, dopo che questa borghesia qui avea accolto con uno scoppio di risa lo statuto bor-

bonico di quel 25 giugno. Due suoi meriti politici capitali verso l' Italia in un anno solo (1).

Intanto la monarchia di Savoia, o a capo d' eserciti regolari o prestando la sua bandiera a Garibaldi, tenne qui viva la fede, sino a conseguire la meta suprema, a Roma. E capitanò quel solo moto italico del secolo che fu atto a concludere e a durare negli effetti suoi, sino ad oggi.

Temprata la nostra fibra, nè guerra e colera, nè tasse triplicate, nè briganti, dal 59 al 70, non impedirono poi che mirando a Venezia ed a Roma si scemasse un urgente disavanzo enorme, raccogliessimo quarantamila volontarii il 1866, si firmasse da 9000 preti un invito al papa per lasciare il temporale, si anticipasse un anno d' imposta fondiaria, e si fon-

(1) Ed il terzo merito, e non meno grande, della borghesia napoletana fu quello per cui essa il 1864, dopo i fatti di settembre a Torino pel trasferimento della capitale provvisoria di là, se bene eccitata in tutti i modi dal Piemonte a chieder che la capitale fosse messa qui (come preferivano gli stessi toscani), tutti, da' moderati a' radicali, nel più solenne pubblico comizio da me veduto, rifiutammo senza discuterla ogni indicazione espressa da noi, perchè semenza di discordia: e la lasciammo tutta ai poteri dello stato. E questa era pure la sola città che già sentisse il danno economico d'una importante capitale già rinunziata col plebiscito. Solo quando e dove i beneficii economici si pregiano e si mettono sopra quelli morali e di grandezza politica, gli Stati discendono nella fede in sè. Come ora l' Italia, che era allora in sul salire.

dasse, con una diecina di milioni donati, il *Consorzio nazionale*. L'Italia si vide che ben meritava d'esser fatta.

Oggi questi esempi, non remoti sembrano leggende ai giovani. Invece difficoltà di gran lunga minori (di cui una sola rileva, il difetto di statisti imperativi ed autorevoli) ci fecero decadere in pace, dopo il 1870, sino a dubitar della nostra durata. Ed una strana micromania, una strana ignoranza dei tempi grossi che maturano, ci ripiglia proprio oggi a predicar disarmo, ed a spegnere ogni fede nel dar opera all'apertura di nuovi mercati possibili, quando a ciò non si trovi altro modo che quello della forza. E ci è parso più confacente alla nostra indole nervosa restringerci per decenni al problema di qualche milione di qua o di là del pareggio, che anticiparne alcune decine per accrescere i nostri commerci di alcune centinaia di milioni annui; cioè quanto gli accrescono normalmente gli altri stati mediocremente fiduciosi nell'avvenire. Mirano a' commerci maggiori, e non a sgravii di qualche centesimo per individuo.

Oggi l'Italia, come l'Austria, sembrano reggersi a stento, come in equilibrio instabile. Sul nostro credito, morale ed economico insieme, pesa l'effetto del non esserci saputi rifare dagli scoramenti bruttissimi apparsi in una parte d'Italia dopo Adua, e dopo quella pace, precipitosa insieme e costosa. Sull'Austria pesa la discordia delle nazionalità. Se non che l'Austria non limò mai la vita al suo esercito, che però tante volte l'ha salvata. Noi invece, sebbene a Adua i 14000 nostri (caso singolare nella

storia) avessero messi fuori combattimento più che altrettanti nemici, su centoventimila (1), sogliamo dire che i nostri soldati quasi non servono, e parliamo di stremare l' esercito. Or quell' impero, da un quinquennio all' altro ha cresciuto di 700 milioni di lire annue il suo commercio; noi neppure del terzo di questa somma.

Scarsa viriltà politica fa scarsa così del pari la fede e le iniziative commerciali, e i guadagni.

Solo qui in compenso ci si dipinge tuttodì da alcuni la felicità dei disarmati; come se questo dovesse essere la nostra rivincita. Ora invece si vede che già non riuscì la fiacca politica neppure a far più prospere le cose, nè dello Stato nè dei privati italiani. Ma ecco una prova più precisa della decadenza della fibra nazionale nella seconda metà del secolo scorso.

Il 1855 il ministro Cavour e V. Emmanuele, con finanze più deboli e con uno Stato tanto più piccolo del regno presente, arrischiarono 15 mila uomini in Crimea con rimotissime speranze, e nessuna possibi-

(1) Queste cifre ch' io ho affermate due anni fa nella lettura accademica *Sulla virilità nazionale e le colonie italiane*, ora trovano preciso riscontro in una pubblicazione recente dell'unico inglese che fosse in quel giorno nel campo di Menelik. Solo egli novera gli abissini in 120,000, ed invece io li diceva 100,000. E dice le loro perdite di 5 o 6 mila morti, 8000 gravemente feriti, e più lievemente. Fu un macello di neri insomma: di cui poi i nostri prigioni sentirono l'eco ne' pianti delle donne abissine; e che crebbe, non iscemò la stima di quei barbari per gl' italiani.

lità d'esser rifatti di quella spesa. Nel 1900 l'Italia, tanto maggiore, non ha ha mandati in Cina che 2000 soldati, dopo tante stragi di nostri colà; e non avendo a sperare se non quivi un grande mercato nuovo alle nostre merci. Inoltre, come dopo Novara così dopo Adua era urgente rifar la coscienza e la riputazione del nostro esercito. C' era per giunta molta probabilità d' esser rifatti della spesa. Ma il cuore rimpiccinito del paese prevalse: e così la spedizione riuscì presso che vana pe' nostri interessi.

Certo qusta piccola spedizione, (di cui il Saracco chiese quasi scusa annunziandola), non era fatta per sollevare gli spiriti nè degli italiani nè dell' esercito dalle tristi impressioni della nostra vita politica, e sopra tutto parlamentare. Non é meraviglioso però che l' istinto vecchio italico dell' anarchia e della discordia riapparisca spesso qui da capo nelle elezioni o nei tumulti, anche dove sian del tutto assenti le cause più scusabili di disordini siffatti, come sarebbero il bisogno ovvero il sentimento patriottico offeso (1). Molto più alto, che ora non si fa qui, biso-

(1) C' è un parlamentare, il Sacchi, a cui molti guardano con grande aspettazione a Montecitorio, e che espresse una puerile sua immaginazione nella tornata del 29 marzo 1901. L' ipotesi sua fu, che se l'esercito italiano costasse meno al paese, non renderebbe necessarie le sue chiamate per i tumulti. Io credo per parte mia che se lo si scemasse al punto che niuno ci volessee più alleati (punto da cui non siamo lontani) la guerra in Europa scoppierebbe subito. Su noi concordandosi poi, (massime se neutrali)

gnerebbe porre ad un popolo artista gli ideali, per tenerlo quieto.

Nè è strano che gli stessi agitatori soliti furono sorpresi da' tumulti dei ben pagati operai milanesi del 1898; perchè il patriottismo, eccitato dianzi per lustri, que' tribuni da qualche anno s'erano affacendati a spegnerlo. Gli economisti, proprio quando s'era già fatto il più per le finanze, dopo il 76, per trenta anni non ricantavano che il pareggio del bilancio. Ed i demagoghi ed i politici loro imitatori non si commovevano più, pareva, che pel ventre dei lavoratori meno bisognosi. La triste esperienza non li ha scossi ancora; ed anche oggi essi non amano discorrere

l'antipatia universale e la seguente necessaria ripetizione di Campoformio. Ora ci diciamo poveri perchè valutiamo la ricchezza italiana in 79 miliardi, (circa un terzo della francese) ma allora ci troveremmo troppo ricchi, e troppo desiderata e rapita vedremmo la roba nostra. A difendere la quale non spendiamo ciascuno anno neppure quei 390 milioni, che farebbero un mezzo per cento soltanto dal capitale assicurato. Spendiamo invece 239 milioni tra esercito e carabinieri, 36 per pensioni militari e 111 per la marina; cioè in tutto 386 milioni. Deboli dunque e desiderabili, e discordi dentro: e, quel ch'è peggio, irresoluti intorno alle stesse alleanze che l'Italia chiese per difendersi, essa. E' naturale però oggi che all'inizio d'un secolo tragico, questo paese si debba dire singolarmente insicuro in Europa. Molto più conformato al mondo moderno mi pare dunque il monito dell'on. Canevaro, recentemente espresso, sul pericolo di rompere o far meno pregevoli le nostre alleanze presenti, che le vecchie fantasticherie dell'on. Sacchi.

che di programmi economici: e non solo per le finanze dello stato e pei poveri veri, che si intenderebbe, ma più per quelli che essi chiamano *umili*, così vezzeggiandoli; ed in fondo facendoli sorridere di cuore di questa lode.

E così s' intende che (salvo in qualche città del Mezzodì) l' Italia si rimase indifferente agli insulti di Marsiglia, ed alle atrocità francesi di Aigues-Mortes, contro i nostri. E la nostra lingua s' è andata spegnendo su le coste del Mediterraneo, oltre che a Nizza, in Corsica, in Dalmazia, a Malta. Ciò nell' Italia d'oggi è parso nulla; anzi pare strano che, dopo ciò, i nostri commerci non crescano. Anche oggi, il problema dei 150,000 nostri annui emigranti definitivi in America, non è parso testè grave in Italia che pel tempo che essi stiano in viaggio. Dopo invero, non votando più essi, par che la coscienza de' parlamentari possa dimenticarli. Che se poi in America si sperdano la coscienza, la lingua e il nome italico, dopo una o due generazioni (che certo non avviene degli stranieri che siano anche colà superbi della dignità della madre patria nel mondo) questo non sembra che ci interessi. Gli effetti morali, fuori, di fiacchezze politiche italiane noi qui rifuggiamo dal guardarli; perchè la economia e la statistica non ne misurano subito il danno. Or, dall' esser governati da avvocati ad esserlo da puri economisti non si fa insomma progresso. Invero, quando il danno è seguito ed è chiaro, e diviene anche commensurabile al paragone di quel che accade negli altri paesi, è tardi ordina-

riamente per provvedervi senza sagrificii gravissimi. Così noi restiamo a bocca aperta a guardare il commercio belga maggiore del nostro, e che, grande nella fede in sè, la Russia povera fu il paese che ha più progredito nel secolo scorso. E non ci accorgiamo neppure ancora che la economia politica è ben altro che tutta la politica; anzi che senza politica virile non ha mai esistito economia politica buona: il Machiavelli invece se ne accorgeva.

Pur troppo l'atteggiamento del pubblico verso questi problemi, capitali oggi per la nazione, è notabilmente diverso nella stessa Italia. Nel Mezzodì non s'è punto rotta la tradizione del 1860, nè oscurato il chiaro concetto dello Stato unitario monarchico e libero; e neppure quello d'una Italia temuta, l'ideale di V. Emmanuele II. È un ideale che invece dopo il 70 pare sia andato dileguandosi in altre regioni italiche; e stupisce, per esempio, udirne ancora un cenno in bocca all'on. Fortis.

Ho sempre pensato che, fisicamente e storicamente, nessuna stirpe sia più uniforme dell'italica; perchè niuna da più lungo tempo fu raccolta in una circoscrizione geografica europea così distinta; niuna fu mai ripopolata da un centro solo, come l'Italia delle colonie romane. E niuna fu munita sempre poi, contro lo snaturamento delle invasioni, così bene dalla sua spina dorsale, dal rifugio perpetuo che i suoi appennini là davano ai vinti; che ne scendevano da capo moltiplicati a sottentrare ai barbari, presto stremati nel piano da guerre e malaria.

Ciò non toglie che vi sia qualche naturale discordanza economica, o per qualche altra attitudine secondaria, tra alcune regioni italiche più lontane. Varietà, del resto, minori che altrove.

Tra la Sesia e l'Adriatico, tra le Alpi e gli Appennini, dove i celti furono vinti, ma non in tutto spenti da romani e da longobardi, e fuori le terre de' liguri più fieri e dei veneti più dolci, vive oggi quel popolo lombardo, in cui molti mutano gli ideali politici secondo paia che più s' assicurino il lavoro e l' azienda, e meglio possa godersi la vita quotidiana. Dello Stato e della famiglia quel popolo operoso scorge molto meno rigidi i contorni che del comune e dell' azienda. Fierissimo già contro le gravezze e la signoria tedesca, oggi poco cura il poi, se viva prosperamente. E l' avvenire, fra qualche lustro, dello Stato e delle successive generazioni italiche poco o nulla lo preoccupa.

La verità è che l' officio d' uno Stato nazionale come è il nostro, non solo verso il presente e l'imminente futuro ma verso l' avvenire durevole, non sono disposte ad intenderlo del pari tutte le regioni italiche. Non tutte son mature del pari a sentire intero il compito politico d' un grande Stato moderno. E pur troppo in Italia questo dovere, nella giusta sua ampiezza è sentito forse più dove è meno sentito l' ufficio economico. Ed il lavoro organizzato e profittevole dell' azienda risultante in guadagno alla fine dell' anno, e computato e curato col criterio dall' azienda, è compreso molto meglio, pei privati

ed i comuni, proprio là dove si sente men chiaro e preciso l' ufficio dello. Stato moderno.

Le stesse regioni meglio disposte economicamente al guadagno collettivo, furon quelle poi che trovavano meno chiaro nella loro tradizione il Regno, lo Stato indipendente, con doveri non solo per l' oggi ma verso le generazioni successive, e verso que' nostri lontani senza colpa loro. E così accadde ne' secoli scorsi che i lombardi per solito accumularono bene; ma troppo spesso raccolsero per altri, per gli imprevisti invasori. Mentre i meridionali, più contentabili sotto i governi mediocri, più intolleranti de' pessimi, sempre se ne compensarono fantasticando impero e gloria, anche quando mancava il pane. Ed, oltre il necessario, poco si curarono dell'agiatezza e dell' accumulare. Così lo Stato in Lombardia si direbbe che paia quel che sembra l' agiatezza nel Mezzodì d'Italia, un ideale che piace più fantasticare che definire. Perciò l'abolizione del gioco del lotto sarebbe impopolare presso molti meridionali, come il dovere risolversi a definire ed aderire saldamente col cuore al governo d' una data forma, si direbbe che mal persuada molti italiani di quell' altra regione. Invece i meridionali, son da quarant' anni saldamente fedeli ai loro plebisciti del 60.

Similmente è notabile che, mentre la Lombardia, come la Catalogna in Ispagna, non potrebbe prosperare senza l' unità della intera nazione, che fa il principale suo mercato, quelle due son le regioni più corrive alle autonomie regionali delle due penisole:

e sognano entrambe che potrebbero ammaestrare altre regioni, evidentemente più assennate in politica, se più povere e meno industrianti.

Questa della tradizione qui più chiara, colà men matura del concetto dello Stato, è in Italia la vera e quasi la sola differenza che importi rilevare tra le sue parti. Nell' entrare in un secolo di lotta vitale su la terra tra i massimi organismi disciplinati, è bene dire di queste differenze italiane qualche parola. Ma dir pure che nulla deroga certamente alla consapevole unità della nazione: unità geografica e storica, di gusti, di sangue, di lingua e di arti; onde è impossibile tra le parti sue maggior discrepanza di quello che si noti tra fratelli: tra Bellini e Donizetti, tra Tasso e Virgilio.

Ma, poichè siamo al punto che i meglio dotati di senso politico e di maggior conformità all' aria più larga del mondo moderno debbono essere ricordati e additati come tali, senza falsi pudori, apertamente dico che tali sono oggi senza dubbio i meridionali, in Italia.

Oltre l'azienda è notevole che quello che in Lombardia più s'intende e più si pregia è il comune, cioè la cellula più decaduta oggi delle società civili; perchè tutta fondata su la fisica convivenza, in tempo in cui si convive tanto meno insieme, che cinquanta anni fa. Prosperi il comune, sembra che colà molti dicano, o al più la regione, e lo Stato se la cavi come può. E sognano antonomie municipali più spiccate della presenti, oltre le regionali, e federazioni di comuni singolarissime.

Ma, se questo vieto concetto fosse generale in Italia, noi saremo condannati a rimanere per un pezzo ancora in Europa quel che noi siamo; un vaso d'argilla tra mezzo a più vasi di ferro. Non certo così si intende dello Stato oggi, neppure nella prossima Svizzera; che accentra sempre più il suo governo. Come sempre più munisce la sua difesa alpina, massime addosso a noi, e spende più di noi per l'esercito, sebbene neutrale.

Forse di certi errori di qualche regione italiana noi ci renderemmo meglio conto, se ci fossimo guariti a tempo del pregiudizio storico, diffuso dai narratori settentrionali del nostro Risorgimento, che tutto il ben fatto, allora, danno come un'opera loro. Invece il bene che fecero per la cosa pubblica i meridionali, questi non mai si curarono di ricordarlo, come loro opera collettiva, nè a sè nè ad altri.

Pure, chi studii la cronologia precisa de' moti politici spontanei dell' Italia meridionale verso l' unità del Regno, dal 4 aprile 1860 in Palermo, fino al 21 ottobre, giorno del plebiscito meridionale, ricorderà o saprà che in quei mesi contro l' esercito borbonico combattevamo diciottomila giovani del Napoletano (oltre i siculi) tra Potenza e il Volturno, per avere una patria grande (1), (poichè uno stato mediocre e costituzionale l'avevamo di già avuto sino dal

(1) V. la dimostrazione di quella cifra di volontarii napoletani nel mio *Governo e governati in Italia*, 2. ediz. Bologna, Zanichelli. vol. I, pag. 140, 141, nota 3.ª

a Pavia, e quelli del 1898 a Milano produssero profonda e triste impressione nel Mezzodi d' Italia; e quando in una città universitaria si tentò impedire che partissero per l'Africa, dopo Adua, soldati in soccorso; e quando nella città dove il lavoro è più sicuro e meglio retribuito in Italia, sorsero barricate per nessun altro motivo che uno scatto furibondo di superbi istinti anarchici, inatteso, io credo, anche dai capi. I meridionali, da allora, non riconobbero più supinamente capitali morali in Italia; anzi giudicarono sè stessi meno umilmente; e credo che questa mutazione fosse giusta. Così può dirsi che, se questo stato di cose non si cangi, anche prima della inevitabile perequazione del lavoro e della gravità dei carichi tra il Mezzodi ed il resto d'Italia, carichi a torto distribuiti oggi, il polo politico passerà a questa regione meridionale, dove già prima fu pronunziato il nome d'Italia, e poi, nacque nel 1799, l' ideale della sua nuova unità.

Qui sarebbe il caso di dimostrare in che abbia no-

due istituti di credito, la Banca nazionale ed il Banco di Napoli, ad offrir danaro, cioè carta moneta, a chi neppur la volea, in tutto il Mezzodì. Non abituati al credito, affollati dalle offerte, molti accettarono quel che, non richiesto, non ponderavano quasi come un debito. Erano agricoltori e non commercianti. Non pagato a tempo, certo la colpa commerciale fu loro; ed in parte la morale. Ma la colpa politica fu de' ministri, che, non s'informavano dell'ambiente, se anche maestri nella economia politica da scuola.

ciuto finora alle regioni meridionali la loro soverchia umiltà e distrazione economica. Ma, per lodar con più franchezza uscendo fuor del Napoletano (1), dirò solo dell'esempio che dà la Sicilia all'Italia da alcuni lustri; quell'isola che già parve da un pezzo al Minghetti che fosse la più progredita dopo il 1860 tra le regioni d'Italia.

Certo in nessuna regione italiana le classi dirigenti conservano e bene adoperano l'autorità loro quanto in Sicilia.

Inoltre quest' isola da alcuni lustri ha potuto, quasi unicamente per merito de' suoi cittadini, risolvere il problema delle finanze locali e del lavoro (salvo per le industrie marittime che l' Italia non aiuta come gli stranieri fanno alle loro). La Francia stessa ammira a Tunisi oggi que' sessantamila agricoltori siciliani i quali, sebbene di loro superiorità i sociologi italiani poco si accorgano, testè si

(1) Per Napoli noterò qui solo questo che nessuno dei motivi addotti mesi fa per una inchiesta universa su tutto e tutti qui, ha svelato, dopo sei mesi, magagne che alcuno ignorasse prima. E che sarebbe bastato però che qualche autorità avesse affrontato il rischio d'essere anche trasferita da sì gradevole residenza, perchè quelle fossero state o impedite, o messe in luce e corrette a tempo. Ma forse è stato bene che i napoletani avessero, con la solita loro ingenuità, invocata essi tanta inchiesta, se tanto si pena sempre più a cogliere un proporzionato frutto di essa. Forse altrove siffatta ricerca avrebbe risposto più all'aspettazione.

versarono nella prossima Africa, e fan quella fertile, e fan tranquilla la Sicilia. Questo caso ricorda naturalmente l' opera di Cajo Gracco: che non riuscì nella spartizione delle terre italiche ai poveri; ma riuscì nella colonia ch' ei condusse nella rovinata Cartagine, la prima colonia italiana in Africa. La differenza poi che c' è della condizione meno sicura dei lavoratori siculi colà, rispetto agli antichi coloni di Roma, per ciò che riguarda la tutela del loro dritto nazionale, non è colpa de' siciliani; chè da un governo di maggior dignità non avrebbero visto rinunziare da Roma i nostri privilegi legittimi. Ma, per quanto consentiva l'atteggiamento assunto dopo Adua dall' Italia, volontariamente umiliato, quei meridionali sfogando fuori il loro lavoro han risoluto il problema agrario e sociale dell' isola, se non han potuto dare a tutto lo Stato un atteggiamento diverso da quel che esso reputava conforme alla comune dignità. Così nell' isola si son superate le crisi della produzione dello zolfo ed in parte di quella degli agrumi. Quivi s' inizia già qualche nuova industria: quivi non si videro banche gonfiate, e protette, aggravando così i fallimenti. E di là partirono testè gl' incoraggiamenti più nobili ai triestini combattenti per la italianità loro; mentre qualche deputato socialista di val di Po andava, tra quelle votazioni, a rinfocolare al confine d' Italia i socialisti slavi contro gl' italiani soggetti all' Austria, e poi meritamente vincitori. E già nella primavera del 96, appunto dalla Sicilia s' era diffuso fino al-

l' Arno il grido della riscossa, dopo Adua: come poi l' anno scorso fu consacrata in un monumento a Messina la gloria delle batterie siciliane in quella giornata. Auguriamo dunque onestamente all' Italia di pigliare i suoi auspicii da quell' isola pel secolo vigesimo.

Inoltre, in tutto il Mezzodì, e tra popolazioni meno agiate ma non meno operose, e con massimo capitale di sobrietà, le « giornate del nostro riscatto » son glorificate tuttavia con calore; e nè Garibaldi nè Vittorio Emanuele secondo son dimenticati. In Sicilia si freme per la prossima Biserta, testè fortificata a fronte dell' isola; mentre si direbbe che le crescenti fortificazioni che francesi e svizzeri accumulano sull' Alpi, ad agevolare invasioni future, se bene quasi sugli occhi dei valpadani, quelle a loro non significhino nulla ch' essi mostrino d' intendere: se bene e le fortezze e la storia predicano chiaro il solito pericolo.

Intanto se oggi non si rivedon punto nel Settentrione d' Italia gli ardimenti d' altri tempi nel commercio, le esplorazioni, i viaggi audaci, nè la popolarità delle imprese navali delle città marittime, questo accade perchè sembra che essi si riposino con sicurezza sullo spaccio di loro merci nel Mezzodì d' Italia. E però poco si curano che lo Stato tenti l' apertura di nuovi mercati fuori; come sarebbe necessario oggi, che si preoccupa da ognuno con la forza qualche scalo, se non si possa fare altrimenti. In Lombardia invece si ascolta quel che

non si ode in nessuna parte del mondo moderno, la glorificazione di quelle che chiamano prette colonie commerciali, cioè senza impegni, nè preoccupazione, nè spese per la loro difesa. Idea così strana e così vieta oggi, quale è l'idea anche loro di una federazione di comuni italiani, per una maggiore autonomia di essi verso lo Stato; in tempi in cui la gente più operosa d'ogni comune passa il più della vita fuori di esso, e naturalmente la coscienza municipale se ne sfuma. Invece la figura dello Stato, che solo dee difender tutti contro gli stranieri, più grandeggia in tempi come questi nei popoli svegli e previdenti. Si direbbe che quelli non sappiano, che viviamo in un crescente attrito delle società umane; e che si toccano i popoli e si urtano oggi più che mai su tutta la terra, in una evidentissima concorrenza vitale.

Forse, quando le industrie cresceranno nel Mezzodì, ed avverrà un dì che sarà permesso a' nostri di provvedersi, con dazii minori, anche, dall' estero di ciò che loro bisogni, gl' industrianti settentrionali si risolveranno a guardare il mondo più lontano e più nel vero; e non si serreranno più i loro sguardi dentro il Mezzodì d' Italia o nel Mediterraneo, come prima di Colombo. E allora, accetteran per buono il criterio inglese, che non v' è sbocco di merci sicuro, senza dominio (*The trade follows the flag*). Ma probabilmente allora sarà troppo tardi.

Frattanto quel gran capitale di quei del Mezzodì,

da Firenze a Noto, chè è la sobrietà di loro vita, onde il Giusti scrisse delle avole trecentiste toscane

Alle vostre quaresime si deve
L'Itala gloria,

quella sobrietà non ha lasciato di accrescere a poco a poco in queste regioni qualche danaro e fiducia, piuttosto che odii e voglie di mutazioni politiche, nei quaranta anni dal plebiscito.

Se non che è indispensabile che alla coscienza, che ne' meridionali da qualche anno si fa lentamente meno umile, s'aggiunga in loro non solo una consapevolezza del proprio dritto, ma una espressione più precisa di esso, e più risoluta di prima. Giacchè ormai è evidente che l' Italia nuova ha speso, in proporzione del diritto e del bisogno, più per le sue regioni meno bisognose che per tre altre, quali sono il Napoletano e le isole maggiori; forse solo perchè i meridionali ed insulari, con la solita loro trascuraggine verso gl' interessi e i dritti loro, se collettivi, non s'erano finora occupati a dimostrare evidentemente il diritto e la sperequazione quali oggi risultano.

Quì citerò solo l'on. Abignente, il più autorevole ed il più recente di coloro che han ricercato in questi fatti con competenza. Uno studio di lui conclude così: « Sopratutto, dal conto preciso si rileverebbe una grave sperequazione creata artificialmente e coattivamente, mercè il sistema tributario, fra il *nord* e il

sud dell'Italia; in guisa da impoverire l'una regione a benefizio dell'altra, da creare colassù un maggior grado di civiltà e di benessere pel proletariato, ed aggravare nel *sud* le condizioni di tutti, compresi i non abbienti » (1).

Ed alla sentenza dell' economista e finanziere mi piace quì aggiungere di mio un' osservazione, che (per adempiere ad un incarico avuto da quest' Accademia) il caso mi ha fornito; che è una delle tante prove di quella tacita e continua sperequazione.

Traggo da pubblicazioni officiali che lo Stato, tra promesse di sussidii e di prestiti, e prestiti e sussidii in effetto forniti a' comuni per edifici scolastici, ha dati o impegnati in Italia dal 96 al 98 (e che però a quest'ora saran su per giù spesi tutti) sei milioni e seicento ed un migliaio di lire. Or, di questa somma non lieve, *dodici tredicesimi* circa sono stati promessi o dati a tutto il resto d'Italia, e solo un *tredicesimo* e poco più, cioè 585, 085 lire a tutte le venticinque province del Napoletano, della Sicilia e della Sardegna; che certamente sono poi le regioni appunto che aveano bisogno di gran lunga maggiore di siffatti aiuti (2).

E quando ho pubblicato in un giornale di Napoli questo grave fatto, un' altra sprequazione assai più

(1) V. la *Nota finanziaria ed economica* del deputato G. Abignente p. 335 e 336 della *Rivista d'Italia* del 16 febbraio 1901.

(2) V. *L'istruzione elementare nell'anno scolastico 1897-98*, Reazione a S. E. il Ministro. Roma, Cecchini, 1900. p. LI a LXXII.

grave, perchè a danno di persone e non di edificii ha denunziata, in risposta alla mia lettera l'on. F. Spirito, in una sua pubblicata nel *Corriere* stesso di Napoli, dal 16 aprile scorso.

È un'altra scandalosa perequazione, per cui i supplementi agl' insufficienti stipendii de' maestri assicurati dalla legge degli 11 aprile 1886, sono andati quasi unicamente, per più milioni, a beneficio dei maestri delle regioni italiane più agiate. Io tornerò su quest' argomento. E intanto che il mio amico tornerà a battere il chiodo nella Camera su questi scandali, io mi contento qui di fare l'augurio che non si scriva più da non meridionali di voler « arricchire il Mezzodì », come scrisse un pubblicista di quelli; nè di sussidii, ma sì di rifacimento di ingiustizie e di perequazioni urgenti.

Più di alcuni sgravii, ormai troppo discussi, più di alcune economie su ciò che ci difende e ci onora quasi solo, l'esercito, più che inchieste costose, prima romorose, e poi mute, più che vezzi e limosine a pro dei meridionali, meglio varrebbe compensare con mera giustizia queste sperequazioni. E compensare le troppo lunghe parole con pochi e chiari fatti.

Ciò davvero nell'ora presente dovrebbe infine premere agli uomini di stato italiani, che si volessero mostrare degni di esser chiamati così.

VI.

Il secolo della gara coloniale e l'Italia

È chiaro dal sopraddetto come sia impossibile a Stati che vorranno durare in piedi solo alcuni altri lustri, il reggersi più per favore di piazza o per favore di corridoi parlamentari, al principio del secolo vigesimo, dopo le esperienze fatte del parlamentarismo, e delle rovine costose che ha portate nel secolo decimonono questa forma degenerata dei governi rappresentativi, specie nel continente europeo.

Senza ideali grandi, e senza proporzionato sforzo d'armi non è ormai possibile più la vita collettiva degli Stati civili nel mondo moderno: nel quale le grandi democrazie si van mutando, come sempre, in grandi imperi, qualunque sia il loro nome.

Non son più vitali oggi gli organismi volgarmente parlamentari, perchè questi per natura curano solo i brevi interessi quotidiani e urgenti degli Stati, che vivacchiano; ma senza sguardo e senza sforzi al poi. Un *poi* che non tarda molto oggi a maturare, ed a schiacciare chi s' attarda.

Se non che quest'atteggiamento imperiale, questa mischia che s'inizia col nuovo secolo tra gli Stati più vitali, pel predominio sul mondo, non sono nati senza semenza. La quale fu che del secolo scorso si maturò quella gara per le colonie, tra gli Stati più alacri, di cui l'Italia non pare accorta ancora; nep-

pure oggi che la gara si comincia a mutare in quella mischia ed in quella gran tragedia che darà l'intonazione al secolo vigesimo.

Interrotta dalla rivoluzione francese la corrente delle conquiste e delle colonie della razza bianca, nei continenti ed isole scoperte da Colombo a Cook sulle coste e nell'interno, quella corrente il 1815 ripigliò, con la emigrazione dall' Europa negli Stati Uniti e nell'Australia. E la corrente, da rivolo diventò torrente, dopo le comunicazioni fatte rapide e agevoli da' piroscafi. E, non solo gli Stati Uniti, ma l'America intera e l' Australia e l' Africa meridionale ne furono ripopolate in cinquanta anni; e quasi rifatte: mentre si spopolava l'Irlanda, senza rimedio; come a smentire la sapienza degli economisti più liberali d'Europa.

E già quando, dopo lo spartimento delle zone d' influenza africane, si cominciò a temere qualche lustro fa che il terreno mancasse tra non molto ai popoli, alle merci e alle voglie, allora la gara cominciò a mutare indole, ed a pigliare il carattere che ora ha chiaro, di lotta sfidata per la vita, fuori i loro paesi, tra i popoli caucasici più pensosi del loro avvenire.

L' eccezione stessa in ciò conferma la regola. Questa fa che il Portogallo ravviva oggi e fa prospere le colonie rimastegli, e l' Olanda rimette lietamente dal piccolo bilancio ciascun anno venti milioni per le sue. Intanto la Spagna, se si rassegna dopo l' immenso impero coloniale perduto durante il secolo

scorso, lo fa perchè si guarda nel seno e si trova d'aver soli 36 abitanti per chilometro quadro, e fecondità di popolo e d'industrie minima. Ma pure già si compensa come può, moralmente, del perduto dominio, nella diffusione immensa della sua lingua fra trentacinque milioni d'americani, e nell'esser già cominciata a diventar lo Stato egemonico, d'una possibile federazione iberica; che comprenderà forse settanta milioni di consanguinei sulle due rive dell'Atlantico. Destino possibile, e molto superiore e più agevole di quello che a sè apparecchia la stirpe italiana.

Noto qui che non si può metter fra le eccezioni neppure l'Austria Ungheria, che colonizza da alcuni lustri in Bosnia un largo territorio, ed ora mette piede in una *concessione* in Cina presso Tientsin, prossima alla piccola *concessione* italiana.

Dal 1830 in poi la Francia ha tentato, e poi sempre più dopo il 1871, di compensarsi dei disinganni pe' due imperi napoleonici caduti, in Algeri ed a Tunisi, nel Tonchino, nel Madagascar, nel Congo ed ora in Cina. Ma intanto sempre più le era fallita la fecondità del popolo: giusta pena, se per un secolo intero la sua letteratura per tre quarti non ha vissuto che della irrisione dei legami maritali, in drammi e romanzi. Quindi è cominciata a mancarle anche la progressione dell'esportazione, che invece scema. Tutta la sua politica coloniale del secolo scorso è stata però, si può dire, una espressa dimostrazione di dispetto per le sconfitte continentali,

sciupata in imprese scarse di consistenza. Quella *megalomania*, che alcune teste piccine han veduta nel breve tentativo coloniale italiano, presto scorato, può esser però con molto più ragione imputata alla Francia, nella sua storia coloniale del secolo XIX, tutta militare sin qui: e massime della Francia repubblicana.

Non tanto poi in questa gara del secolo scorso van segnalate le imprese coloniali già dette, quanto la frettolosa e ormai vasta espansione germanica; che ha finito, partendo dalla volontà di Bismark e di due imperatori, col ravvivare essa tutta la grande esportazione industriale tedesca, e la navigazione crescente; trascinandosi dietro anche i piccoli dottrinarii parlamentari, dopo le grandi iniziative già avviate da provvidi sovrani e statisti.

Oggi la Germania, sebbene abbia emigrazione assai men folta dell' Italia, e popolo men fitto in casa e più agiato, si contenta molto meno, e prevede e provvede assai più. E non ci fu costiera africana, od isola oceanica possibile che non abbia occupata. E, da Helgoland alla Cina, dalla Nuova Guinea all' Africa, già tiene un immenso territorio assicurato alle sue merci presenti, ed alle merci ed alla emigrazione avvenire.

Solo forse della Germania è più mirabile il piccolo Belgio, ed anzi tutto in questo il sovrano, come in Germania. Piccoli bilanci, minime emigrazioni ha il Belgio, assicurata una esportazione maggiore che l' Italia: pure la sua gioventù ha bisogno di sfoghi

a' suoi ideali, e non si rassegnerà più, dopo aver conosciuto l' immenso Congo, a languire: come la nostra, che freme o discute di pitoccherie elettorali, dopo la laurea. Da noi testè s' è immaginato da qualche ministro che basti sostituire alcune lingue straniere, in certe scuole, alle classiche, per occupar fuori questa gioventù, non si sa poi dove. Come se a' popoli inerti le lingue straniere creassero esse i mercati. Li creano invece l'ardire e la forza dei popoli, fin che ci siano ancora.

Ed intanto nè Belgi nè Olandesi, (rassegnati se per un pezzo ancora rimetteranno alcuni milioni annui nelle loro colonie), non si rassegnano a volerle a condizione di non doverle difendere, come ci si insegna da certi sapienti che debba fare l'Italia: ma le armano e le difendono.

Gl'Italiani poi, a cui i predetti micromani vorrebbero persuadere che noi soli siamo inetti nel mondo ad ordinar colonie, per credere questo dovrebbero non solo ignorare la loro storia antica e medievale, ma anche la notizia contemporanea della fondazione di due principalissime colonie francesi del tempo nostro, opere mirabili entrambe de' nostri Brazzà e Galliano. Or questi tipi a noi non erano mancati, fra' tanti martiri e precursori coloniali, nell' ultimo terzo del secolo scorso: ma sì il cuore ed i criterii degli uomini di Stato. A cui sarebbe bastato far costruire prima del 96 una ferrovia economica da Saati all' altipiano, invece di tante qui di nessuna urgenza, per far fruttare colà il già speso,

ed aprir l' Africa alla nostra emigrazione. Noi preferimmo invece, e preferiamo una pace affrettata e costosa, alla sicurezza che ci avrebbe data quella ferrovia.

Oggi è difficile dire se sia più da creder desiderabile l'andata in América per quelli che vi vanno a perdere la coscienza italiana, in pochi lustri, o a temere il rigurgito quì del loro ritorno. Certo è chiaro che oggi la quiete della Sicilia è in arbitrio della Francia signora di Tunisi, a quel modo che la scorsa primavera Messina fu sossopra per l'inatteso ritorno d'un migliaia d'emigranti reduci dall'Argentina privi di tutto; per una delle solite crisi del lavoro di quella repubblica: che naturalmente son volte a spesseggiare, con la densità crescente di quella popolazione.

E poichè nulla si fa qui da lustri per inviar emigranti non analfabeti, da quelle contrade italiche che più ne mandano agli Stati Uniti, anche in ciò noi andiamo incontro a occhi chiusi a crisi prevedibilissime; poichè siam già avvertiti da un pezzo che questi analfabeti là non si vogliono. Ma come i più di questi son delle provincie napoletane, e perchè partono come emigranti definitivi, e perciò si crede che non saran più elettori qui, così lo Stato si distrae e chiude gli occhi su questo pericolo, che è ognora presente, di quel possibile rigurgito di emigranti in patria.

Da un pezzo era parso a Leopoldo Franchetti, dopo avere studiato il Mezzodì d' Italia a cavallo (non nei

libri o statistiche, o udendo nella Camera); era parsa subito la emigrazione il più sicuro rimedio contro il brigantaggio: e fu veridico. Difatti, col crescer di quella non c' è quasi più traccia di qnesto. Ma ora si vede che, cresciuto il popolo ad onta dei cresciuti emigranti, l' emigrazione in terre altrui non basta e non soddisfa, massime quando è cresciuto insieme il senso della dignità italica, ch' oggi si contenta male certo più fuori che in Italia.

Siamo tra le due corna d' un triste dilemma. Se escludi qui dalla superficie del paese monti nudati e maremme, non c' è terra europea di popolazione più premuta, che questa; e nessun paese europeo ha fonti più aleatorie di sussistenza, perchè oggi rendita agraria vuol dire rendita massimamente incerta, secondo le tariffe doganali straniere: ed agraria è la nostra entrata principale. D' altra parte nessun paese ha emigrazione più periclitante; perchè più affollata oggi e men sicura di buona accoglienza dimani, se anche oggi sembri tollerata e desiderata. Questo sfogo dunque non ha sicurezza avvenire, e neanche dall' altra assicura la diffusione di nostra gente, se assicura la anglosassone o la iberica: perchè l' italianità si spegne per noi nella terra straniera, e nella terra di gente che, o per dovizia, o per albagia (come gli iberici) guardano i nostri dall' alto. Indi il paradosso che le altre stirpi crescono più della nostra sebbene più prolifica di quelle.

Ma nè ci curiamo noi più di acquistar terre nostre a' nostri, nè di adattare ad essi quelle che

abbiamo in Africa , e neppur di fare che sappian leggere e scrivere quelli che emigrano definitivamente. Il che si potrebbe fare con minima spesa se si volesse farlo, con pochi regolamenti e pochi sussidii e buoni esempii.

Infine è un vano sogno de'nostri politici micromani, credere che sia probabile col tempo la sostituzione della nazionalità italiana nell' Argentina alla spagnuola , specie finchè l' Italia nel mondo continua in una politica umiliata, e che tiene basse le teste de' suoi, in patria e fuori. È errato il criterio che quella trasformazione di nazionalità possa aver luogo sol perchè molte case e terre son possedute da italiani colà ; sol perchè questi relativamente sian più ricchi degl' indigeni, ed anche han connubii più fecondi, sia in Argentina, e sia pure in Tunisia. Finchè la nostra lingua non ottenga parità legale con quella del governo vigente in quei luoghi , e valor legale nei contratti e nelle assemblee, si può dire che non si sia fatto nulla per perpetuare quivi la nostra nazionalità.

Certo quando Garibaldi combatteva glorioso in America, e quando qui qualche ministro, imputato di megalomania, sollevava col suo il nome d' Italia nel mondo , gl' italiani tenevano più alta la testa nell' Argentina, e la coscienza loro del pari dovunque , fuori il regno. Ma ora il castigliano si sente superiore all' ospite italiano, sul Plata, e lo dice. Nè il commercio tra il regno e l' Argentina primeggia come dovrebbe , tenuto conto del milione e mezzo

de' nostri che v' abitano. Questi pur troppo in tutta l' America, alla seconda generazione perdono via via oggi la coscienza italiana. E (fatta per vie dirette o indirette), come ha dimostrato testè l' on. De Marinis, l' esportazione italiana in Cina ha già maggior valore dell' esportazione che facciamo nella repubblica del Rio della Plata.

Intanto l' infermità storica d' Italia, che è la discordia, figlia dell' essere qui in troppi, e troppo l' uno addosso l' altro (onde odii lunghi e agevolati gl' interventi stranieri), non può propriamente dirsi risanata oggi, rispetto al tempo antico ed al medio-vale. In quello fu curata sfollandoci, con larghe conquiste e colonie, e ci diè l' Impero romano, e la lingua nostra sparsa per più secoli in tutto il mondo civile. Non fu curata invece nel medio evo; e però la prosperità straordinaria d' alcune città fu solo di esse, e caduca. E non ne restò fuori Italia che un dialetto semi italiano, che oggi si va spegnendo negli scali del Mediterraneo a nostra vergogna.

Or, considerato che noi certo non avevamo il 60, più che ora, nè carbone nè ferro, nè industrie diffuse e di spaccio assicurato nel mondo, come le nazioni più popolate d'-Europa, ed avevamo e abbiamo monti e maremme inospiti, che non han Belgio e Olanda, appare già meraviglioso che noi abbiamo potuto crescer tanto, sfogandoci con l' emigrazione; e vivere, e non farci a pezzi subito nelle guerre civili. Se non che di ciò non manca la minaccia. Non si può poi negare che se tra l' Italia nordica intera,

e quella al sud dell' appennino e del Rubicone c'è uno scambio presso che necessario di prodotti e di attività intellettuali e morali, è pur certo ormai che il grado diverso di prosperità di quella e di questa regione è effetto in parte d' un lungo artificio. Aggiungi a ciò le soprattasse ferroviarie pel passaggio del solo appennino napoletano, e i noli più alti a Napoli (della Navigazione generale) che a Genova.

Da questo segue anche che la fioritura industriale di val di Po essendo in parte artificiale, ma pur sicura di alimentarsi per un pezzo nel Mezzodì, i nordici non si curano di vere colonie, con guadagni forse maggiori, ma più aleatorii. E però basta quasi al loro lavoro industriale il mercato dell' Italia centrale e della meridionale; poichè pur troppo al fiorire artificiale di quelle industrie non risponde tra loro quello dei commerci.

Ben più grave è pe' meridionali invece il problema coloniale. O trovar terre proprie o atte a diventare italiche, in cui spandere quella massima parte dei meridionali sui centocinquantamila che dalla penisola o dalla Sicilia emigrano ogni anno definitivamente, o affrontare il rischio supremo d' un rigurgito di tante migliaia di miseri, al primo gran divieto di loro approdi in America.

Tutto si lega nella vita de' popoli, e nella riputazione. E certo, se fossimo rimasti con dignità dopo Adua nella colonia Eritrea, oggi sarebbe ben diverso il credito dei nostri emigranti dovunque; e forse potremmo diventar considerati in Argentina, con qualche

sforzo in parità di dritto per la lingua, con gl'indigeni; solo modo di conservare il segno precipuo di nostra nazionalità, molto più seriamente che con qualche sussidio per iscuole, o con qualche dimostrazione dimenticabile. In Eritrea, ridotto il prezzo del viaggio ed aperte alcune vie principali, presto alcune decine di migliaia d' italiani sarebbero saliti sull'altipiano a coltivarlo, e così guarentircelo sopra tutto coi loro fucili.

Oggi, checchè abbiano sognati i micromani fantastici del 96, si sa dell' Eritrea più giustamente la salubrità (1). E la possibilità de' pascoli dell'altipiano; e si sa delle terre di agevole concessione, per i molti che lascerebbero le più costose e più stanche terre d'Italia, se il viaggio fosse agevolato quanto oggi è per l' America.

Disgraziatamente niente oggi può rifare il malfatto. Cassala ed Aussa rinunziate, il Taku irrigatorio, e con questo ogni dritto sul Sudan e su la Tripolitania interna compromessi. La pace, più che costosa, umiliante per lustri al cospetto di mezza Africa e di tutta l'Europa e di America, senza nessun Annibale *ad portas*: ma sì Montecitorio nella capitale, gravido di crisi nervose e muliebri per l' Africa.

(1) Una statistica ufficiale riferita nel « Popolo romano » del 4 luglio 1898 recava che per i dieci mesi di pace del 1895, mentre su mille soldati bianchi in Italia erano stati infermi 741, in Eritrea erano stati 529 sullo stesso numero. E ne morirono per cento 5,80 in Italia, e 2,60, poco più della metà, in Eritrea.

Ben diversi noi da tutte l'altre nazioni, che, come ricavava il Balbo dalla storia, appena risorte, tutte han cominciato la loro espansione virilmente. Noi per lustri lasciammo senza profitto i martirii di tanti esploratori, ed ora non ci curiamo che ci frutti neppure il sangue largamente sparso in Abissinia. Noi soli abbiamo ora un Estrema sinistra tutt'altro che Estrema, come quella di Garibaldi, nel patriottismo operativo. Ed è forse il solo partito politico che sia nel mondo apertamente propugnatore d'una politica eunuca e raccolta nel guscio, da trenta anni; proprio noi che siamo i soli che non possiamo capir più a casa nostra. Ma si direbbe che sia per quel partito un buon affare assicurarsi un gran numero d'italiani proprio scontenti, chiusi dentro l'Italia; probabilmente perchè in caso opposto potrebbe temere che gli mancherebbero gli elettori.

Per loro l'Italia, sebbene lentamente migliorata nella sua economia, da un secolo all'altro, essa sola dovrebbe continuare a limitarsi in questa terra che non può nutrire in pace i suoi figlioli, sia con 110, e sia con 120 abitanti per chilometro quadro, e forse con 150, se si misuri solo la terra coltivabile.

L'Impero di Mezzo, raccolto da secoli tra la gran muraglia, il Bolor e l'Imalaia, mostra ingrandito all'Italia lo specchio di quel ch'essa diverrebbe dimani con l'indefinito suo raccoglimento. Quelle grasse pianure irrigate da fiumi fecondi, folte di città operose, stanza di civiltà remotissima, ma con popolo fitto, e pure da un pezzo ripugnante a mischiarsi nel

mondo, anzi pure ad armarsi sufficientamente a sua difesa, son divenute in breve ludibrio e preda di guerra, del Giappone e poi della razza bianca. E invano sette di *Boxers* (che ricordano il 20 e il 30 in Italia) han tentato far quella difesa che non avevan fatta giusti eserciti sufficienti, han tentato di serbar la patria libera e le sostanze a que' codinati, che ciò si meritano perchè fiacchi e imprevidenti: finchè con decuple spesa e lavoro e sangue non si rifacciano di loro viltà presente. Meditando questo riscontro, ed altri, io scrissi un articolo pubblicato nell' ottobre scorso (1). Ed ora, mentre correggo questo scritto mi giunge da Pechino una lettera d' un mio amico, ch'è colà da sette anni, che, in risposta di quell'articolo inviatogli, mi scrivea il 26 gennaio 1901, meravigliandosi anche lui di trovare verissime quelle simiglianze. (2)

(1) V. « Quel che ci può insegnare la Cina », in *Rivista d'Italia* del 15 Ottobre, riferito dal *Corriere d'Italia* dì quei giorni.

(2) E continuava « Sebbene tanto lontano voi da questo paese, così difficile a comprendere, mi ha meravigliata la analogia che avete trovato tra il modo di vedere e di agire cinese ed italiano. »

« Tutto quanto voi dite in quell' articolo è giusto e vero. Non poche volte mi ha colpito, vivendo qui sul posto, la triste somiglianza di cose cinesi a cose italiane. »

« E quel ch' è più triste per noi, è che noi siamo una nazione che, per avere un passato glorioso rifugge dal guardare nell' avvenire, e considera ben fatto e naturale tutto quello che si fa. Quello poi che uccide ogni buon movimento è la assoluta man-

La Cina è infatti un gran popolo, e non si espande e non conquista più, sebbene sovrabbondi di prole, come noi, e così di reminiscenze e di esami. Dell'avvenire poco o nulla si cura, beati tra' suoi gelsi, risaie e irrigue pianure, come noi: e non prevedendo le taglie di guerra da pagare agli imprevisti assalti di Giapponesi od Europei. Poco vogliosi d'alleanze, con eserciti che non previdero mai l' entrata loro in terre altrui: immaginando di dovere dal Mezzo del mondo ricever sempre, un di più che l' altro, pacifici omaggi dagli altri. Questo sognavamo Cinesi ed Italiani in fine del secolo XIX, che pur s'era detto che sarebbe stato più pacifico degli altri: ma di una così cauta politica colà si sono già visti gli effetti. E non tanto prima per opera dell' aperto nemico, il Giappone; quanto dopo, per quella dei protettori europei. Di colonie, di guerre per uscir dal suo guscio la Cina non volle saperne: ora essa, sopraggravata di popolo, lacerata da discordi stranieri, si vede fatta a brani proprio da quegli europei, che si dicono più civili di essa. Da tutti, salvo che quasi se ne astiene castissimo un popolo solo, che è questo italiano. Il quale poi fino adesso si salva ancora, per fortuna più che per suo merito, dalla triste

canza di continuità in tutta la nostra politica interna ed estera, così che siamo sempre come una barca a capriccio dei venti. »

« I cinesi invece hanno una continuità di politica, per quanto sbagliata; e il giorno in cui apriranno gli occhi alla luce, avremo a prendere lezione anche da loro. »

conclusione presente della storia dell'Impero di Mezzo. Resta a dire dei tre popoli più vigorosi che abbia visti la storia del secolo XIX, Stati Uniti, Inghilterra e Russia; oltre il Giappone, che ha Formosa per ora, ed avrà altro fra non molto.

Quei continenti che nei secoli anteriori principalmente aveano occupati pe' primi il Portogallo e la Spagna, e poi l'Olanda e l'Inghilterra, videro mutare i loro destini tra la fine del secolo XVIII e il principio del XIX principalmente per due eventi di guerra. Cioè in primo luogo per gli aiuti che Francia, Spagna e Olanda avean dati agli Stati Uniti, allora salvi per questo, contro l'Inghilterra: e poi per la guerra di indipendenza degli spagnuoli e portoghesi contro Napoleone, che rese possibili agli iberici di America di fare, con a capo il Bolivar, anch' essi una guerra d'indipendenza fortunata. L'Olanda, caduto Napoleone, ricuperò, salvo il Capo e Ceylan, quello che aveva perduto; ma Spagna e Portogallo via via perdettero poco dopo, salvo Cuba e il Brasile, tutti i loro possessi americani, durante il secolo XIX. E finalmente il. Brasile si fece indipendente anch' esso; e Cuba fu testè rapita dagli Stati Uniti.

Ma, all' immenso paese facilmente aperto da questi Stati Uniti al loro dominio, s'aggiunse il beneficio dell' immigrazione europea, che moltiplicò sempre più nel secolo scorso. E prima di inglesi, scozzesi e irlandesi, poi di tedeschi e scandinavi, infine d' italiani e slavi; che son le massime immigrazioni

di questi ultimi anni. Finchè la repubblica ebbe libere terre e guadagni sicuri innanzi a sè, parve pacifica con esercito minimo. Fu una economia, questa, ch' essa pagò cara poi, nella guerra di Secessione; quando ebbe bisogno di grossi eserciti: e li improvvisò immensi, con immensa spesa, con sangue infinito. E pensioni poi più costose in pace a' veterani suoi, di quel che costasse il suo grosso esercito alla Germania. Oggi si valuta a circa due miliardi di lire l' intero bilancio militare degli Stati Uniti, che è così il massimo del mondo.

Invero, maturata or fa un lustro la coscienza di loro grandezza, essi furon presi dalla boria naturale dell' imperialismo e della conquista; e smentirono tutte le insipide previsioni pacifiche fatte sul loro conto da coloro cui la debolezza de' nervi proprii inspirava qua e là in Europa il sogno della pace perpetua, come una necessaria conseguenza del viver libero. Invece, per gli Stati Uniti, il secolo finì con le conquiste, anzi con le sopraffazioni su' Cubani e Filippini, e col lasciar torre il dritto elettorale ai Negri da quegli stessi loro Stati che li avean già tenuti sotto per ischiavi.

La più meravigliosa delle espansioni d'uno Stato, nel secolo XIX fu certamente la inglese, se non la più salda. Più sicura e durevole fu ed è senza dubbio la russa. Quella, nel corso del secolo, ai quaranta milioni della Gran Bretagna, è riuscita ad aggiungere, tra pochi federati dello stesso sangue e molti soggetti, altri trecento e più milioni di popolo nei quat-

tro continenti di Africa, Asia, America ed Australia. In Europa il 1864 essa rese le Isole Jonie alla Grecia, liberalmente. Ma quel tempo è trascorso. Ed ora combatte anzi sino la lingua italiana nella nostra Malta. Tenta un organismo qualsiasi fra tutte queste genti: ma un intimo accordo di cuori la rigidezza anlosassone lo vieta, come l'asprezza della lingua sua vi ripugna. Con più esteso dominio che Roma, non ha l'arte essa di Roma di mutar la coscienza e le lingue de' soggetti in quelle della capitale. Ed il colosso mostra il suo tallone vulnerabile oggi in Africa, come notammo, nella mala prova del suo esercito. Sicchè, quando anche avrà vinto colà, già è noto da oggi a' suoi nemici dove bisogni colpirla.

Impero molto più organico nella sua espansione è il russo; che non ha mari nè grandi catene montane fra le sue terre, immensamente estese nel secolo scorso. E non ha sostanziale avversione tra più razze, vincendo tutte di gran lunga nel numero quella che domina, la slava. La quale poi è singolarmente pieghevole agli usi d' altre razze, ed è discreta nei suoi bisogni, e molto più che gli anglosassoni e i tedeschi o i francesi, se è in terre altrui. Così, molto mone ricca, la Russia, ha pure eserciti immensi, se meno costosi; ha sudditi molto più rassegnati, e riesce dovunque meno scontrosa, ed assimila quasi quanto i romani. Nè disprezzano essi apertamente afgani, nè cinesi, nè turchi, pur mirando e lavorando a preparare le forze che li assoggettino. E quel dì che toc-

cheranno le soglie dell' India, non vi troveranno forse, sopra dieci, un devoto dell' Impero inglese, anzi molti curiosi se non vogliosi della dominazione dell' autocrate di Pietroburgo.

Intanto è da notare che la emulazione crescente dei tedeschi e degli americani, e la non lontana instituzione degli accumulatori elettrici su le navi, provveduti in terra da cadute d' acqua, ed il costo della vita di gran lunga maggiore tra gli anglosassoni, fanno prevedere come probabile che l' avvenire del primato mondiale sul mare non sarà conservato facilmente dai cinquanta milioni circa d' anglosassoni inglesi sparsi tra l' Europa, l' Australia e il Canadà, oltre i primi decenni del secolo vigesimo. E così pure quel nuovo orizzonte industriale, che apre una forza indefinitamente divisibile come è l'elettrica, promette di rompere le rigide discipline, ormai troppo prepotenti delle obbligate fabbriche, e restaurare nel costume e nel cuore dei lavoratori l' affetto antico per la famiglia e la patria loro.

Dall' inasprimento poi, che la fine del sec. XIX ha portato, dalla gara coloniale alla mischia che ora si inizia per le colonie, segue oggi, e va notato, un naturale corollario, che conferma le cose osservate nel paragrafo quarto, sul necessario declinare e spegnersi delle forme parlamentari ne' governi rappresentativi.

Appunto perchè la mira principale degli statisti di ciascun popolo vitale è ormai volta fuori i confini dello Stato; perchè fuori di questo, più che den-

tro, si può trovare ormai la soluzione de' principali problemi sociali e civili apparsi in ciascun popolo , perciò non solo la somma dell' opera governativa passa via via naturalmente nei ministri degli esteri e della guerra ; ma il nodo più importante dei problemi stessi, il fulcro su cui si regga ciascuno Stato non può consistere più in un' assemblea presso che onnipotente, e perciò gonfia e nervosa, eletta da folle naturalmente regolate dall' impressione, più che dalla previdenza. Considerando bene ciò diventa chiarissimo il fatto della radicale mutazione seguita tra gli anglosassoni , mutazione evidentemente duratura, verso l' imperialismo. Ed invita a imitarla lo specchio che questa gran novità mostra a tutti i popoli intelligenti del mondo moderno.

VII.

Spiritualismo e materialismo nella vita del secolo passato.

Nel primo paragrafo di questo lavoro s' è accennato alla illusione dello Chateaubriand, diffusa poi in molti, che il secolo scorso dovesse riuscire a ravvivare la fede cattolica nel mondo ; e si è notato che nelle sue stesse *Memorie* egli fe' intendere poi come si fosse ingannato, già prima che il secolo non era venuto a mezzo. Intanto, proprio in quel tempo in Italia si ravvivava l' illusione stessa, che tramontava così in Francia nel suo principale autore.

In Italia si sognò , fra il 40 e il 48 , il più bel

sogno che potesse prendere una nazione artistica, e disusata dalle difficoltà e dalle virili responsabilità politiche; il pacifico connubio tra la fede religiosa ed il patriottismo, anzi la fusione in un papa dell' officio di pontefice e di presidente del senato dei principi italiani. Pei quali due officii il Gioberti presagiva poi al papa, che gli sarebbe stato riconosciuto agevolmente da tutti i cristiani nuova autorità di padre e di arbitro fra loro.

Or, di quel mirabile libro che fu il *Primato*, la mente cerea di Pio IX si improntò per qualche anno; e così il Gioberti meritò il vanto di aver dato lui il programma al « quarantotto »: come egli stesso nel *Rinnovamento* preparò poi il programma unitario verificato il 1860. E così l'Italia ebbe in lui, per la efficacia ripetuta dei suoi consigli, le scrittore politico maggiore ch' abbia mai avuto non solo essa, ma l'Europa.

Quanto al « quarantotto » quegli che fu detto « un miracolo di papa » diede risonanza all' idea del filosofo, e produsse il miracolo vero d' una concordia degli spiriti italiani, di cui nessuno ricorda altra così piena; finchè dopo aver negate l' armi a Roma contro l' Austria, Pio IX chiamò l' Europa contro Roma.

Ma, passato il momento capitale del secolo scorso, momento durato dal 59 al 70, col risorgimento definitivo delle due nazioni centrali d' Europa, parve che in breve muggisse una gran tempesta nuova nel mondo intero. Per cui il centro degli avvenimenti di questo fu in pochi lustri trasportato fuori l' Europa,

dove girerà per secoli. E tutto quel che potea fu preso da' più forti, e il Tonchino e Tunisi e Madagascar e l' Eritrea e Formosa e Cuba e le Filippine e le coste cinesi e l'Africa niliaca, da Cartum a Pretoria, e la Manciuria.

Gli Stati di maggiore energia, d' Europa e d' America, negli ultimi lustri del secolo XIX, han messo mano in fretta su tutto il non ancora appropriato in Africa ed in Asia, e su quel che han potuto rapire alla Spagna in America. E ciascuno di questi stati si è sentito premere dall' altro come non era mai accaduto prima. Onde guerre crescenti fuori d' Europa, ed armamenti anco più presto crescenti a' confini, dentro di essa. Al Mancini nostro parve buona la corrente dell' espansione che cominciava; la seguì, e ne avremmo già a quest' ora buon frutto, se ad una gran parte del paese qui non fosse fallita non la forza, ma la fede: onde risparmiammo forse altri cento o dugento milioni; ma piombammo in una palude politica e morale, che spesso si direbbe che riesca a consigliare il suicidio alla patria testè rinata. Anche economicamente, con quella pace precipitosa facemmo un pessimo affare, perchè fiaccata da quella la nostra fede in noi , è seguito che l' Italia sola ha progredito nelle sue espansioni commerciali in questi anni, meno di qualunque altro stato d'Europa.

In fine del secolo XIX, dove non si combatteva nel mondo , gli Stati si guardavano più sospettosi che mai; ed oggi dalla gara coloniale del secolo XIX si è per passare alla mischia suprema del successivo.

Si direbbe che al vento già largo e forte delle ambizioni, si senta oggi succedere la bufera. E in questi urti più frequenti, e in questi atteggiamenti più invidiosi, in politica e in contese commerciali, in guerra ed in pace, si direbbe che trionfi più che mai la lotta per la vita, secondo l'ipotesi del Darwin, tra gli Stati; e, dentro ciascuno, tra' ceti diversi, il fato della lotta di classe del Marx.

Se non che proprio dal 48 s' era schiuso un nuovo orizzonte morale e civile a Rochester, presso la maggior città americana, co' primi fatti accertati; per cui in breve, tra milioni di uomini si diffuse in America, e diventò comune discorso in Europa la Rivelazione dello « Spiritualismo sperimentale o moderno », come lo chiamano gli anglosassoni. E qui il Mazzini vi credeva come il d'Azeglio; e Garibaldi era sicuro di aver veduto, e ne sperimentava il Manzoni (1).

E già quel gran naturalista Russell Wallace, che lo stesso luglio del 58 avea presentata una memoria alla Società Linneana di Londra, che s' accordava con quella contemporanea del Darwin, il Wallace il 75 conciliava quella dottrina, che era parsa ai più materialista, con una pubblicazione che intitolò « On miracles and modern spiritualism » e si mostrava convinto per via di sperimenti dello spiritualismo più sicuro.

(1) V. il mio *Saggio dello Spiritismo in Italia*, Napoli G. Golia, 1898, e *Garibaldi, autobiografia*, Barbera Firenze, in principio.

In quegli anni intanto il centro più vistoso dello spiritualismo cristiano, il papa, perdeva credito più che mai. Questi avea chiamati quattro eserciti per ricondurlo sovrano a Roma: e le guarnigioni straniere a tutela del papa, e la sua servitù più visibile che mai sotto i protettori, facean crescere nel mondo più che mai lo spregio della tiara. Certo da allora non ci fu onesto italiano che potesse conciliare, senza sforzo intimo se non palese, il rispetto verso il pontefice con la carità verso la patria.

Dal 48 alla Comune di Parigi del 1871, blanquisti violenti in Francia, e marxisti dottrinarii e tattici in Germania andarono crescendo a poco a poco, con apostolati incessanti. In Italia sino a dieci anni fa si discorreva poco e s' operava punto da' socialisti. Ma quel che più importa è notare il cammino di questo partito materialista ne' paesi che son più innanzi del nostro in fatto di svolgimento economico, ed il vero punto in cui i socialisti sono oggi nel loro cammino.

Nelle ultime elezioni politiche degli Stati Uniti non si son contati che *otto populisti*, o semi-socialisti sul totale dei 453 senatori e deputati eletti. E *tre* soli socialisti risultarono eletti nell' ultime elezioni generali inglesi. Nelle ultime svizzere pel Gran Consiglio, su' 236 membri di questo, i sette socialisti che v' erano si trovarono ridotti in *tre.* Più solenne fu la lotta dell' ultime elezioni austriache, e maggiore la rotta de' socialisti, per opera de' nazionalisti tedeschi ed italiani. In Germania poi oggi pochi sono

quelli che credono più che questo partito possa spadroneggiare mai, oltre i ceti tra cui esso oggi prevale.

In Italia ed in Francia, tra' due popoli forse più disciolti moralmente, e più scarsi d'ideali più alti dell'economico, questo partito sembra invece in sul crescere, almeno pel numero de' rappresentanti. Questi vanno ora in ambo i paesi dai trenta ai quaranta, borghesi quasi tutti. Ma già quindici, su' trentasei socialisti francesi della Camera elettiva, il 15 giugno scorso votarono un ordine del giorno contrario al collettivismo. E *tre* soli deputati di tutta quella Camera votarono contro la spedizione militare in Cina e la sua spesa (decupla per lo meno della nostra).

Certo c'è una fermata notabile nei progressi di questo partito, fuori d'Italia. Caduta l'*Internazionale* da più lustri, smessa la festa dei lavoratori del 1° maggio, non riesce a farsi viva un'altra *Internazionale* tentata a Parigi il 1900, specie per la freddezza degli Anglosassoni. Così dell'avvento del Socialismo oggi si parla e crede molto meno nel mondo civile, che venti anni fa. Solo in Italia il suo pericolo non è piccolo; specialmente perchè si direbbe ch'esso ogni dì più si fa vivo, non tanto per sè, quanto suscitando il contrario della sua disciplina: cioè quegli scoppii anarchici, che qui son più naturali del socialismo, loro contrario e genitore; perchè essi vengono su dal fondo stesso dell'indisciplinatezza individuale italiana.

Ma mentre il papato si sciupa sempre più in un

infecondo vantar di sè stesso; ed il socialismo materialista declina, e matura nel mondo molto meno di ieri, già si moltiplicarono da altra parte, nella fine del secolo XIX, esperienze e risvegli spiritualisti, prima d' individui, poi di folle, che sperimentano e credono, nel continente Antico e nel Nuovo.

Non rifarò qui la storia, accennata altrove, di questo gran movimento che è anche religioso e confortatore; per il quale oggi certo più milioni di uomini, della razza più sveglia che abiti la terra, si sentono come a contatto ed in relazione continua con un mondo spirituale personale ed attivo. Contro questa credenza oggi, contro i dieci milioni e più di spiritualisti degli Stati Uniti, in questi anni si son dovuti unire a combatterli co'preti cattolici sino i pastori protestanti che non aveano preferito il disertare dal loro officio a quello di conferenzieri spiritualisti, come molti pastori hanno fatto. Anche in Italia oggi, fuori i discorsi politici, o di private faccende, io non ascolto più usuale argomento che quelle esperienze bene o mal fatte.

Nè, mentre io leggo qui, i predicatori di quaresima hanno un tema in Napoli più caro a loro. Che se un fisiologo italiano andò l'anno scorso a Parigi per pigliar parte ad un congresso di scienza psichica, il Sergi, e ne tornò deplorando che anche ivi gli avversarii spiritualisti aveano presa la mano sui materialisti, il fatto non mi pare che avrebbe dovuto far meraviglia ad uno scienziato italiano; se egli ha veduto in pochi anni, proprio in Italia apparir due

opere di polso, quali la Storia del Vesme, e *La medianità* del Visani-Scozzi (1): alle quali sembra difficile che il materialismo possa opporre nel tempo stesso, e nello stesso paese opere d'ugual valore, e così folte di prove.

In che modo questa coscienza d'un ambiente nuovo, in cui tanti si movono ora nel mondo, si vada formando poi, anche negli alti ingegni (oltre che nei citati nostri) si può scorgere da quel che recentemente ha dichiarato a Londra il Myers, presidente della massima associazione che ci sia, operosa nel lavorare al solo fine di proseguire in questi esperimenti; la *Society for psychical rechearchs.*

Questo scienziato prima ricercò in buona fede, come il Lodge, come il du Prel, come l' Atzachoff, come il Sidgwich già nostro socio, e tanti altri. Era pure credente di nulla che s'elevasse dal sensibile. Ed ora, dopo le tante fredde ricerche ed i tanti volumi di fatti raccolti per anni da quella associazione, è testè uscito in un discorso che ha alcune confessioni a cui, come prova dello stato di animo d' un grande sperimentatore, mi sarà concesso accennare.

« Il tempo nostro concepisce, ei disse, la umana solidarietà in modo più pieno, più vitale che abbian mai sognato positivisti o cattolici ..... in una unità umana strettamente raccolta sotto un ignoto po-

(1) V. *Stor. dello spiritismo* del primo, volumi due (già tradotti in più lingue) Torino 1896 e 97.

E la seconda opera è edita dal Bemporand, 1901, Firenze.

tere, nella quale ognuno che fu od è, rappresenta un elemento vivente .... coerede d'un' infinita speranza...... »

« Non presumiamo di prevedere ciò che ci sarà dato un giorno d'apprendere; dico soltanto che, per ora, abbiamo sufficienti motivi perchè facciamo i massimi sforzi allo scopo di elevarci nella scala dell'essere, se potremo accertarci che quei nobili spiriti da noi conosciuti durante il loro passaggio sulla terra, o per ricordi terrestri, contribuiscono tuttavia ai nostri pregressi; e c'incuorano, addimostrandoci i vantaggi più elevati di cui è loro dato godere....»

« Il nostro concetto del dovere può esser modificato ed ampliato, se ci si offra una Religione fondata, non più soltanto sulla tradizione e l'istruzione, ma anche sulla ragione e l'esperimento; che non si trovi ristretta ad una parte impulsiva dell'esser nostro, nè adattata al genio speciale d'una data razza; ma sia ecumenica, com' è ecumenica la Scienza. A questa dimanda non si può ancora dar piena risposta. Ma una cosa riesce evidente, che *le virtù intellettuali sono ora divenute necessarie alla salvezza*. . . . Disinteressata curiosità, generosa sincerità, incessante sollecitudine: queste virtù furono caldeggiate non dalla Religione, ma dalla Scienza (1).

Il Myers dice in un altro luogo del suo discorso,

(1) V. la versione di questi tratti nel fasc. di sett. e ott. del 1900 della *Rivista di studii psichici*, di Cesare Vesme, Parigi, rue du Colisée, 27.

che oggi « noi siamo in un momento di transizione sì rapido quale l'umanità non ne conobbe mai ». Questa convinzione, che a me si era andata maturando in mente col cader del secolo, oggi mi pare limpidissima, se io qui scrivo guardando appunto sinteticamente l'intero flutto storico dei suoi eventi, non solo politici, ma morali.

Così non solo Stati e popoli non si son toccati mai tutti come ora, nella vita, e nella mischia per la prevalenza politica ed economica, ma insieme una parte notabile dell'umanità vivente s'è accorta di altri contatti nuovi; che non urtano, ma confortano, e di una atmosfera spirituale che l'ha avvolta, e le si è fatta sentire assai più ed assai più presso di prima.

Più viva ostilità dunque e più sentita spiritualità. Quella oggi ci presenta, come personaggi in contrasto in principio di tragedia, i principali Stati del nostro pianeta, e li mostra pronti ad una suprema contesa nella lotta per la vita; come dentro ciascuno Stato i ceti diversi si mostrano più scontrosi che mai, massime negli Stati più deboli e meno disciplinati. Ma, mentre i popoli si fan così più bellicosi fuori, e più ombrosi dentro, un nuovo stato d'animo va producendo una disposizione più nobile. E si respira in un nuovo clima morale infinitamente più largo; dove non sono nè inopia nè ricchezza, nè invidia però, e neppure borie di nazioni. Onde oggi si può avere un saggio, anco su la terra de' vivi, d'un patrimonio immortale; che basta, anzi abbonda

a tutti, e però è fatto ad unire e non a invelenire i cuori degli uomini.

Ed appunto oggi un' altra rzzza immensa, un quattrocentocinquanta milioni di cinesi e di giapponesi vengono per la prima volta in contatto largo , ed intimo e durevole con altrettanti o poco più di noi, dalla razza bianca, sparsi pel resto del mondo. Ora i nostri una credenza sola troveranno comune a tutti quelli, fuori di Cristo e di Budda : cioè la comunicazione continua ed efficace delle anime dei viventi con quelle dei loro padri, la credenza negli spiriti degli antenati ; così quanto essa era viva, presente e continua nelle case de' nostri, dei Romani, presso i loro domestici altari.

Or, se i bianchi bisognerà che si facciano da oggi a trasformare politicamente e tecnicamente la Cina, (come in gran parte han già fatto del Giappone) , non sembra che potranno evitar di prendere pure da quelli qualche spirituale ammaestramento. Il quale poi, oltre a poter essere riscontrato con la esperienza nostra, dall' America all' Europa, ben si riscontra nella storia, così delle religioni europee, come delle mongoliche.

L' esperienza ormai fatta dalle missioni cristiane colà, se prova poi qualche cosa, questo è che esse han poco da sperare nell' avvenire. Il Giappone oggi ha dieci volte meno cristiani indigeni che dugento anni fa; e se dei cinesi dicono i missionarii che, in tre secoli di missioni e di martirii se n' è convertito solo un milione al Cristianesimo, il fatto è

che son bastati cinquanta anni (e senza le largizioni de' missionarii cristiani) a convertire al maomettanismo più che venti milioni di cinesi.

Or l' espansione del cristianesimo è ardua colà principalmente perchè questa fede allontana dai genitori l' affetto dei fanciulli, che son soli generalmente i convertiti. Perchè a questi catecumeni è naturale si risponda, richiesti, che chi non si battezza sarà dannato. E così i genitori di quelli sanno bene che dopo la loro morte i figliuoli non ne vorranno onorare gli spiriti. Or nulla è più vergognoso per quella gente che preveder fallite quelle onoranze postume, in cui è la spinta principale dei cinesi verso il matrimonio e la prole. E già si sa che, rotti i legami di famiglia, accade che i cinesi convertiti non godono buona fama, neppure tra i laici europei.

A conciliarsi o ad asservire que' popoli i russi non usano invece missionarii ; e forse perciò profittano di più. E più è a temere che profitteranno , dopo aperta la ferrovia siberiana intera sino a Pechino.

La Chiesa di Roma po i, fra eccidii molto maggiori dei soliti dei suoi missionarii, e mentre tanti armati d' Europa si versavano in Cina, non ha saputo inviarvi nè un cardinale nè un milione di lire; e così ha mostrato di curar molto più le tranquille feste del giubileo, l' anno scorso. Evidentemente anche in questo, nessun calore essendosi messo da Roma nell' ufficio massimo della Chiesa , e ne' momenti più ardui , segue che in Cina gl' interessi religiosi cattolici scapiteranno peggio che mai ;

come scapitano per tutti gli argomenti per cui Leone XIII ha abbondato in encicliche rimaste parole, e verso gli operai, e verso gli anglicani e verso le chiese orientali. Quelle han dato ciò che vi si era messo, e non più.

L' unico pratico effetto di tutta la operosità centrale della Chiesa, dalla bandita infallibilità papale del 1870 in poi, si può dire essersi ridotto a questo, che tra' devoti oggi si discorre del Papa quasi come di quel che più importi nella Chiesa; e Cristo è rimasto indietro da quel che appariva prima. Così l'affermarsi, ora ripetuto più che mai, dell'autorità papale, è riuscito a scapito dell' efficacia degli evangeli. Non più da Roma esempi personali di carità, non più di umiltà. Dimenticati Paolo o Urbano II, S. Francesco d' Assisi, e sino Pio VI, che pellegrinava a Vienna in fine del secolo XVIII. Non più fatti dunque nè opere: e per conseguenza quasi nessun seme piantato da Roma, che mostri di allignare.

Così questa ferrea disciplina sotto un infallibile, questo capolavoro apparente di ampia e sottile opera gesuitica, non si risolve in fondo che a far plaudire più di prima, ma da un numero minore di voci, alle pompe del Pontefice, e della casta ecclesiastica maggiore. Il mondo invece si commove di lui e di quella casta sempre meno. Egli perdè il dominio l' anno stesso che conseguiva l' infallibilità. Le sue querimonie poi, monotone contro la patria, ebbero sempre eco minore nell' ultimo terzo del secolo. Ma tutte le menti più alte del clero intanto via via

erano mortificate. Sicchè questo non ha più quella fioritura di scrittori che avea prima. E chi succederà al Bonomelli al Fornari, al Capecelatro? Anche l'americano Ireland è costretto a sottomettersi, e a non levar più eco di sè; quando si vuole che S. Tommaso ed il papa pensino ed abbiano scritto per tutti i cattolici.

Talora tenta qui o colà di farsi viva qualche parte del clero; ma promovendo casse e banche popolari. Or questo è imitare economisti e socialisti: questo è occuparsi dell'agiatezza mondana, in una fede di cui il succo ed il fiore della dottrina vivificarono i cuori, solo finchè essa ebbe in pregio sopra tutto carità e povertà; ed a' sacrificii non indicava compensi che nell'altra vita. indi il così detto socialismo cattolico non riesce a serbar credito dove ha tentato acquistarlo.

E poi nel seno della stessa Chiesa, se anche dissimulate dalla disciplina esterna, le magagne ormai son palesi. Così è evidentissimo, per esempio, in Calabria, a chi paragoni il credito del clero Greco Unito, col Latino, il maggior rispetto che tocca al clero coniugato. E pochi ormai credono possibile, nei paesi meridionali d'Europa e di America, il formare più un sufficiente numero di preti casti e rispettati, serbandoli celibi. Lo scandalo contro la religione si diffonde invece da questi, spesso nè casti nè cauti.

In Portogallo, in Ispagna e nelle Filippine testè i conventi si trassero contro i popoli; e le città francesi,

una dopo l'altra vietano ai preti l'abito loro. Mentre il governo della figlia *prediletta* della Chiesa irride al ripetuto nomignolo colla proposta spoliazione delle congregazioni cattoliche ricche e faccendiere.

In Italia sede del papa, questi, ad ogni elezione politica, si fa pubblicamente disobbedire dai più frai cattolici, nel suo vano divieto del voto. Infatti risulta minima la differenza tra gli astenuti in queste elezioni e gli astenutì nelle amministrative. In qualche diocesi non lontana la più parte de' preti certo non recita più l'officio (1): in molte si ribellano apertamente al celibato. Per lo scandalo loro poi accade che in molti comuni chiese e confessionili si fanno deserti. Ed in somma si stima che in proporzione c'è più credenti tra' laici che tra' preti.

Scema però senza dubbio il sentimento religioso cattolico, specialmente nelle nazioni di lingue latine. Cattolici praticanti in Francia, e adulti, non sono certo i più de' francesi; e in Italia vanno scemando, anco nella campagne. Nè si può dire che presso gli anglosassoni vi sia compensazione, se gli Irlandesi cattolici passati in Inghilterra sono stati i più numerosi tra cattolici nuovi dell'isola maggiore, negli ultimi cinquanta anni; e se irlandesi e cattolici dall'Irlanda son ridotti alla metà, emigrando. Che se crebbero cattolici anco negli Stati Uniti, poco importa che ivi si computino oggi circa dodici milioni devoti al

(1) Un pio vicario vescovile mi confessava in secreto ch'ei contava non lo leggessero nella sua diocesi il 5 per cento dei preti.

papa, se è noto che nella stessa seconda metà del secolo via via sono emigrati un venti milioni di cattolici dall'Europa intera, in quello Stato federale, ch'è cresciuto nel secolo scorso da 4 a quasi 80 milioni.

Dove poi s'è tornato al vezzo antico della prepotenza politica de' clericali, come in Boemia, si son visti a migliaia in fin del secolo que' tedeschi convertirsi al luteranismo.

Tuttavia riapparve testè in Italia qualche segno di sensibilità morale, in questo poco vitale meccanismo ch'è diventata la Chiesa cattolica tra noi. Vi è qualche prete, ed anche qualche vescovo rarissimo che conserva largo spirito di carità, sebbene in proporzione meno numerosi che i laici cattolici. La uccisione di Re Umberto rivelò quì tra' cattolici una notabile spezzatura. Sicchè si può concludere che non tutto il corpo della Chiesa italiana s' è petrificato e gelato nell'adorazione d'un vecchio costante, che naturalmente si ripensa e si ripete da più anni. Similmente quella orrenda notizia valse a distinguere gl'insensibili dai capaci di progresso, nella chiesa socialista. Ogni spirito ancora bene aperto al mondo civile e morale, ogni animo non ottuso e muto, mostrò così in quell'occasione di sentirsi scosso profondamente.

Or questi ribelli de' due campi, se non salvano dalla rigidità mortifera la Chiesa cattolica ed il marxismo pratico qui, inesorabile come quella, salvano almeno sè stessi e la dignità umana, dalla pressura

ringhiosa che vince e regna ancora nel resto dei due partiti estremi italiani.

Son dolente di dovere parlare così principalmente dell'Italia a proposito dei più esagerati dei due partiti estremi. Invero nei clericali come ne' socialisti la cecità è di gran lunga minore fuori d'Italia. Ivi nè tutti i cattolici ben veduti sono ancora costretti a dirsi temporalisti, nè pel dominio temporale, per un Avignone, si lacererebbe la propria patria, come si vorrebbe far della nostra. E l'onor nazionale prevale tanto su ogni cieco dogma di partito che dicemmo tre soli voti contrarii aver avuta l' anno scorso la spedizione francese in Cina. In questo difetto di patriottismo dolorosamente non c'è nazione civile nel mondo che non ci debba oggi esser proposta oggi a modello.

Forse solo la forza, dimostrata ed innegabile, potrebbe migliorare in parte la posizione nostra verso il più implacabile avversario, quello ch' è il Vaticano.

Il caso si vide pochi anni fa, dopo le vittorie nostre di Agordat e di Coatit, quando il pontefice s'affrettò a sostituire i nostri cappuccini ai lazzaristi francesi, colà ospiti, che con l'affetto solito della così detta nazione sorella faceano la spia agli abissini contro di noi. Quella concessione fu prova che i clericali, se qualcosa può fermarli, se non domarli, è la forza. Non contro di loro (chè ogni forza nazionale è troppo nobil cosa perchè possa essere sciupata così) ma contro altri, sicchè i preti si sgomen-

tino di rimbalzo; come una donna più ammira un uomo vedendolo far pruova di vigore.

Del pari il rimedio naturale contro i socialisti italiani, è che l'Italia nuova riesca a reggersi ed a mostrarsi vigorosa sempre più e virtuosa; mentre la loro compagine si andrà risolvendo per gradi nella discordia prima, e poi nella sopraffazione naturale ch'essi subiranno dagli anarchici: ch'è la vera forza grande, sottintesa e spontanea quì, d'ogni partito rivoluzionario italiano. È questo è sperabile che avvenga anche prima che la più diffusa partecipazione al capitale, sminuzzato in campicelli o in azioni, smentisca tutto il preconcetto marxista del necessario cumolo progressivo dei capitali in più pochi possessori.

Quello poi che sarà sempre necessario sopra tutto, quando suonerà l'ora di raccoglierci attorno ad uno statista autorevole, è che le scuole qui sian moralmente e vistosamente disciplinate, per poter esse disciplinare spiriti e corpi italiani, allenarli e rifarli. E non solo al fine di guadagnar più (il fine a cui sembra che già esse mirino soltanto) ma a far valere più gli educati in esse, ed a farli concordi assai più. Ed anche, andando essi fuori a guerra, a commerci ad abitazione, farli giungere colà a testa alta, perchè usciti da una patria fiera, come son fieri gli altri della loro.

E non dimenticando che il moto del secolo, che prima ci si volgeva attorno solo come un esempio, ora ci investe. Che nel mondo dove tutti i popoli

sono ormai su la scena, non c'è più posto pe' semplici spettatori. E che però quello, se restiamo, ci farà perigliare dimani assai più che negli altri secoli; e ci schiaccerà senza rimedio.

Infatti, se il XIX si potè dire il secolo della nazionalità rinascenti e rinvigorite, ed anche il secolo delle non lunghe illusioni democratiche e parlamentari, oggi col crescente premersi di tutti, s'apre una lotta d'armi e d' odii, in una più larga ed insieme più terribile palestra tra gli stati maggiori, pel predominio sul mondo; e coi minori anche, per tentar questi di salvare (ma rischiando anch'essi e cooperando) quel più che si possa del patrimonio necessario alla vita.

S' apre però un periodo evidentemente di imperialismo. È il periodo dello spiegamento della forza intera di ciascuno stato, nell' arena unica di tutta questa terra.

Non sono soli Chamberlain, non Mac Kinley imperialisti: ma tale si sa Roseberry domani. È il tempo moderno, di cui il Bismark fu il massimo e veridico precursore. E, si vede tra l' altro in questo, che chi più abbonda nell' armare è proprio quella gran Confederazione americana che si direbbe che ha minori pericoli; proprio quegli Stati Uniti che alcuni piccoli politici italiani indicavano ieri come il più bel tipo di democrazia disarmata. Essa è proprio quello stato che conquistò nelle Filippine e a Cuba con minimi pretesti. Meno violenta è negli acquisti oggi

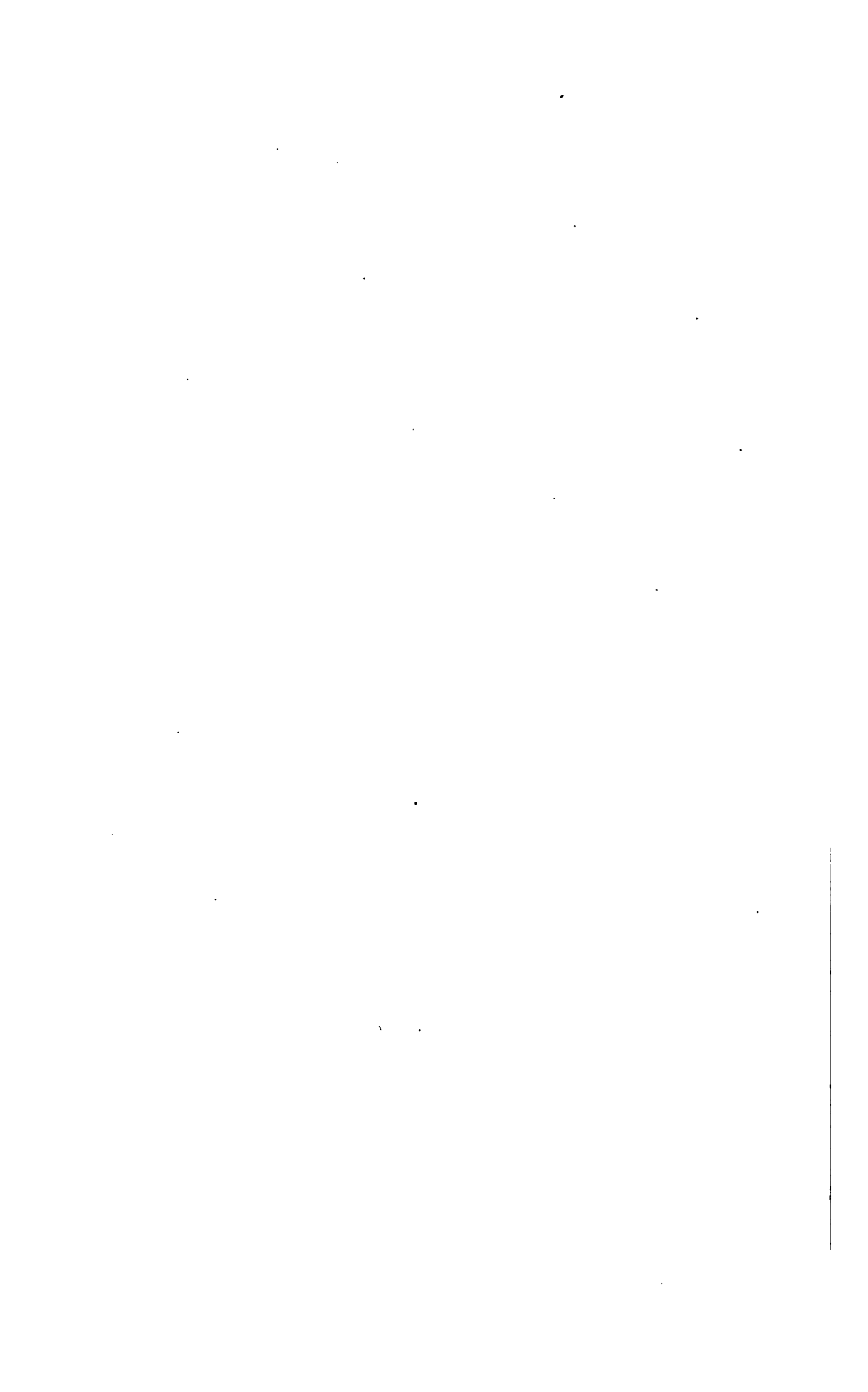
la Germania, ed anche la Russia, che la gran repubblica americana.

Parlamentarismo vezzeggiato e vezzoso, democrazie modeste, sono intanto fatti e ideali già oltrepassati dal secolo che si apre. Nell' ultime elezioni italiane ed i più violenti guadagnarono più terreno, e questo seguì appunto perchè le loro violenze avean vinto prima nella Camera. E chi perdè altrettanti voti furono i liberali classici, i liberali per antonomasia: che qui e in Belgio, come in Germania, in Inghilterra ed in Austria sono più o meno per terra. E, dove si trattano con più violenza in una Camera i violenti, pur solo di parole, è nella classica Inghilterra; dove se ne caccia proprio di forza una ventina con gli abiti a brandelli, dalla polizia. E senza grave scandalo, fuori: *Majora premunt.* Il secolo nuovo si preoccupa ben d'altro che di certi riti e di certi cerimoniali, se in esso ogni popolo sente chiaro (se è vitale) di avere a lottar per la vita.

E però il massimo titolo di gloria che trovo sia rimasto a noi italiani dell' opera di re Umberto è stata quella sua costanza a volerci conservare fuori d' Italia un campo avanzato di difesa ed offesa per l' avvenire, uno spiraglio d' operosità sotto la nostra bandiera, un rifugio ad alcune migliaia d' italiani, un. primo acquisto là in Eritrea, presso i cari avanzi tuttora invendicati, di Adua.

La serbammo quella terra, onorata da tanti gloriosi, perchè lui solo, lui presago, non la volle ri-

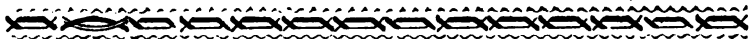
fiutata, nello sconforto di cuori men previdenti del suo (1). Quel rifiuto oggi ci avrebbe tratti fuori la storia del secolo vigesimo. Rimane quella terra, come un monito ereditato da lui, all' aprirsi del secolo; che addita in Africa anche a noi il carattere comune di esso: che è « la espansione imperatoria ». A cui sarà debito partecipare per ogni stato contemporaneo, che non chiuda gli occhi a questa evoluzione; necessaria oggi ad ogni popolo vitale. Parteciparvi sì secondo l' indole sua e secondo il suo potere; ma non già noi soli dissimulando questo potere, vergognandoci di nostra forza; anzi crescendola e allenandola a tempo, per l' uso di essa inevitabile; e certo ormai non lontano. E sempre poi meglio adoperata a prevenire ed a preoccupare fuori, che a difenderci in casa, noi soli disusati di acquisti, di fede e di armi.

(1) « Se la bandiera italiana nell' Eritrea continuò a sventolare sopra i confini proprii della nostra colonia, e vi sventolerà sempre, gl' italiani, che tengono sacra la dignità della patria e credono nel suo avvenire, ne abbiano gratitudine e ne dicano lode alla parola decisiva ed alla sagace costanza del Re ». V. la *Commemorazione* di Paolo Boselli letta a Bari per re Umberto, il 30 settembre 1900. Trani, V. Vecchi, 1900, p. 49.

LE SCUOLE PRIMARIE ITALIANE

MEMORIA

LETTA ALL' ACCADEMIA

DAL SOCIO

PASQUALE TURIELLO

Onorevoli colleghi,

Voi mi faceste invito qualche mese fa d'iniziare uno studio in questa Accademia sulle scuole primarie italiane, onde potesse originarsi un contributo di altri colleghi. E così illuminarsi questo tema da più parti; come s'è fatto negli anni scorsi per altri argomenti, quali il Senato, il giurì, le Università e l'indipendenza della magistratura.

Certo chi propose d'affidarmi quest'incarico dovette ricordare come nessun tema mi abbia occupato quanto questo delle prime scuole, sino ad alcuni anni fa. E pure nessun argomento, nel poco di vita pubblica da me sperimentata, ha finito con lo sconfortarmi tanto di sè.

Quand'io fanciullo sentiva riferire da mio padre, preposto alle scuole elementari di tutto il regno di Napoli, la mala voglia del vescovo Apuzzo (educa-

tore di Francesco II, e che proprio da questo nostro edificio sovraintendeva a tutta la istruzione pubblica del regno) la mala voglia con la quale colui accoglieva ogni proposta d'una nuova scuola pubblica, ed io udiva de mio padre la caratteristica frase di quel ministrò d'istruzione: « Non tanta istruzione, non tanta istruzione! » io allora concepiva *a contrariis* chiarissimo l'officio educativo delle prime scuole; appunto perchè in quelle parole di colui spiccava, più che la paura dell'abbici, quella dell'efficacia educativa quasi fatale di siffatte scuole; a rovescio dei desiderii di chi comandava allora, vescovi e cortigiani. Ma vi confesso che, guardando le scuole quali esse sono, dopo averne visitate per anni le centinaia, quella mia fede non ha più trovato da alcuni anni il suo riscontro, per ciò che le facea immaginare sicuramente educatrici d'una forte generazione; se certo qualche notevole vantaggio queste scuole portano all'efficacia economica del lavoro.

L'aumento della spesa, dell'opera scolastica ed anche dell'effetto delle scuole nella coltura popolare in queste province, sono stati grandi dopo il 1860. E tuttavia non c'è proporzione, nè qui nè in tutta Italia, tra ciò che si spende per siffatte scuole e quel che si ottiene da esse. Napoli il 60 avea solo quattro scuole elementari pagate dallo Stato, poichè qui amministrazione municipale non c'era. Ma se dopo dieci anni io, come ispettore del Municipio, ho potuto contar qui ventunmila scolari il 1870, è accaduto che diciotto anni dopo, raddoppiata quasi la

spesa, l'assessore Santamaria ne rammentava solo diciottomila (1).

Ma certo per tutta l'Italia si spendono circa sessantaquattro milioni annui per le prime scuole, di cui quattro quasi dallo Stato, il resto da' comuni: e si hanno 2,339,976 scolari: mentre il 69 si spendea in tutto per le prime scuole (senza Roma) meno del terzo; cioè 18,734,301 lira: ma s'aveano iscritti più di tre quinti degli alunni presenti, cioè 1,577,654 (2). Questo riscontro, onorevoli colleghi, già dà la impressione d'una gran fatica che più cresce e men frutta. Aggiungi che non arriva alla decima parte degli iscritti il numero degli alunni che sono coronati con l'esame di proscioglimento, dopo i tre anni di obbligo (3). E, per gli altri nove decimi, nè l'andare a scuola, nè l'andarvi con sufficiente frequenza hanno il riscontro d'una pratica sanzione. E così si spiega come scemò più che crescere il calore del pubblico circa gl'interessi scolastici, col crescere scuole e maestri; specie in quelle regioni dove poco o nulla il contadino e la fanciulla de' campi si vede che se ne giovino. E se il municipio rurale non se ne cura, spesso qua e là la

(1) V. nota a pag. 39 del mio *Saggio sull'educ. naz. in Italia*, 1891. Napoli L. Pierro.

(2) V. *Annuario del ministero di P. I.* pel 1869-70.

(3) Sono ora 220,039. V. p. 391 della relaz. a S. E. il Ministro, col titolo: *L'istruzione elementare nell'anno scolastico 1897-98*. Roma, tip. L. Cecchini, 1900.

plebe villica fa peggio; e si sdegna di un dispendio di cui essa paga gran parte, e pure non intende in che essa se ne giovi. Bastano questi pochi riscontri per comprendere come la via seguita sino ad ora, senza sanzioni efficaci e senza proporzione col frutto, sia sostanzialmente sbagliata. E che c'è ben altro a fare adesso però, che immaginare nuovi nomi, come di scuole *complementari* o *popolari*, a rendere il prodotto di questa gran macchina proporzionato allo sforzo. Gli è piuttosto da ricercare, sembra, come alla mera macchina si possa sostituire invece un organismo operativo e vitale, e che ne compensi la spesa.

*
* *

Disgraziatamente i governanti non si son contentati in questi ultimi lustri di far moltiplicare scuole e maestri, senza provvedere che dessero un frutto proporzionato prevedibile; ma anzi si sono lasciati sfuggire quei pochi rinfranchi che aveano pur mostrata efficacia a ravvivare in età adulta, o ad iniziar da capo il primo insegnamento. Dico le scuole serali scemate, e le scuole reggimentali abolite; le sole, credo, queste che si potesse dire che, oltre al leggere e scrivere, lasciassero traccia in quei giovani di qualche effetto educativo durevole. C'era anche una guarentigia seria un tempo, la sola che inoltre proprio costringesse i giovani d'età militare a scemar di sè la categoria degli analfabeti. C'era che essi, sino a venti anni fa, non erano licenziati dell'esercito senza saper

leggere e scrivere (1). Ma i ministri della guerra costretti al risparmio e perciò e per le dette scuole elementari nei reggimenti, da che fu consolidata la spesa militare nostra, è naturale che, innanzi tutto rinunziassero a queste spese ed officii non direttamente militari. E subito accadde che crebbero i soldati uscenti analfabeti dal servizio (2). Desiderabile sarebbe stato che l'unico provvedimento mostratosi efficace nel senso dell'istruzione obbligatoria, fosse stato ripreso da chi dovea aver la cosa più a cuore, come propria, rifornendo Minerva a Marte quelle poche centinaia di migliaia di lire che era stato costretto a risparmiare il ministero della Guerra. Ma questo avrebbe rotte tutte le tradizioni della nostra burocrazia. Mille scuole di più da un anno all'altro, pure costando certo più che le scuole reggimentali, non avrebbero senza dubbio portato un frutto pari, nell'educazione durevole come nell'istruzione elementare di tanti giovani soldati: ma quelle scuole le avrebbe amministrate il ministero di P. I., e non le reggimentali.

Così accade, credo, il fatto strano che prima del 70 in tutta Italia abbandonassero amici delle prime

(1) Fino al 1880. Il decreto poi che abolisce le scuole reggimentali è del 3 maggio 1892.

(2) Ricordai altrove che il censimento del 1881 mostrò crescer le donne analfabete con la loro età, scemare invece i maschi più adulti. Ora ciò non accadrà più. V. *Saggio sull'educ. naz. in Italia*. Napoli, Pierro 1891, p. 98. V. pure *Annuario statistico italiano*, 1901. Roma tip. G. Bertero, pag. 215, nota 1.

scuole pieni di fede, che non erano nè maestri nè impiegati scolastici. Abbondavano a Napoli ed a Torino: dove io ne vidi tanti quando vi fui mandato il 69 a rappresentar Napoli in quel Congresso pedagogico): e questi ora non li incontri più. Ciò segue perchè l'effetto buono e durevole delle prime scuole si oscura, se la spesa se ne fa sempre maggiore.

Una confessione involontaria della distrazione dei governanti rispetto, non alle scuole e al loro numero per sè, ma all'efficacia di esse, si può rilevar dalla stesse relazione officiale, già citata, che diede conto l'anno scorso alla Mostra di Parigi delle scuole primarie italiane. Ivi si accenna infatti allo scemar dei sussidii ministeriali, ed alla contemporanea decadenza delle scuole serali e festive, per adulti, come a cosa di cui non si riesca bene a intendere l'importanza (1). Il non esserci in molti comuni ormai che maestre, anche per le scuole maschili (2), ed il minimo sussidio governativo han fatti discender gli alunni di tali scuole di adulti da 628, 432 a 121, 935. Or siffatta decadenza gravissima è riferita su per giù come una specie di semplice fato in quella relazione. E pure si sa che quelle scuole, proprio per l'età

(1) V. p. CCLIV della detta relazione.

(2) Le maestre son già il 63 p, 100 di tutti gl'insegnanti delle scuole primarie pubbliche d'Italia. I maestri prevalgono solo nel Mezzodì. Quelle sono in tutte 31,848, questi 18,587. V. ivi pagina CVII e seg.

adulta degli alunni , avrebbero dovuto essere pregiate dal ministero altrettanto, e forse più di quelle che da' fanciulli abbandonate a' nove o dieci anni , spesso non lasciano poi traccia di sè nella vita.

Nell' anno scolastico corrente le scuole serali sono sussidiate solo con 213,338 lire in tutta Italia (dico sussidio a' maestri), pur fornendo i comuni la illuminazione. Può meravigliar che il frutto se ne sia ridotto a poco, se in esse ogni alunno dei 122,935, non vi fa dare neppure due lire l'anno di retribuzione governativa a chi gli insegna?

Sui 59 milioni e più che i comuni italiani spendono ora ciascun anno per le scuole primarie, io leggo in quella relazione lodato che Milano sola ne spenda tre, per le sue. Pure credo che ivi sarebbe stato detto con maggior precisione, che questi milioni Milano industrialmente li investe con buon frutto, preparando alle industrie ivi fiorenti operai soprattutto educati per esse nel computare e nel disegno; e fornendo la città così agl' industriali quella preparazione. Ma lo Stato, che pur sussidia ivi maestri e edificii scolastici, può dimostrare in questo caso di aver guarentita al popolo altro, che non importi meno di quella preparazione all' industria locale di operai futuri, o di futuri alunni di scuole secondarie? Poniamo che in qualche città, lodata per gran frequenza scolastica, nulla o quasi nella scuola ricordi più la patria, che nulla ricordi i doveri civici ed il governo che ci regge, e la dinastia che questa patria ha risuscitata essa in gran parte col suo va-

lore, si potrebbe dire che lo Stato avesse fatto il suo dovere se non si curasse dell'effetto educativo e patriottico de' suoi sussidii a siffatte scuole elementari? Dico quello Stato poi, solo dalla durata del quale quelle industrie possono aspettarsi dimani un avvenire sicuro?

Leggo che il governo degli Stati Uniti d'America, (quel governo che secondo i manuali che vanno per mano degli economisti piccini non s'ingerisce di scuole e non fa mai rettorica patriottica), ha già ordinata quest'anno la fabbricazione a sue spese di un numero grandissimo di bandiere americane, da distribuire nell'anniversario dell'indipendenza nazionale il 4 giugno, agli scolari delle scuole; e specialmente dei paesi annessi con l'armi testè, come Portoricco e le Filippine. Ed ho pensato con dolore, leggendo quello, che se un ministro qui spendesse per simili ricordi vistosi, in banderuole con la croce di Savoia alcune migliaia di lire, per farle sventolare dagli allievi delle scuole comunali, nella loro passeggiata nella Festa nazionale, probabilmente questo si direbbe un pazzo sciupo di danaro, per ciò che non ha a far con la scuola, una goffaggine rettorica; e chi sa, per quella croce di Savoia, in qualche luogo il fatto si sarebbe detto con gravità radicale, una « provocazione ». Già la solita gente seria accolse male l'idea provvida de' campicelli, per cui scolari e maestri s'affezionarono in più luoghi alla loro scuola la prima volta.

Pur troppo trent'anni di vita pubblica italiana,

ne' quali un popolo artistico come il nostro non fu alimentato da ideali maggiori che non fosse il pareggio nei conti dello Stato, escludono quegli scatti americani; per quanto quelli certo scemerebbero non poco a' nostri fanciulli l'uggia che essi sentono verso le scuole quali queste sono.

*
* *

Importa ora cercare con qual criterio distribuisca i suoi sussidii il Ministero a scuole e maestri.

Scorrendo quel volume, che si potrebbe dire una sincera raccolta di confessioni italiane fatte al gran convegno parigino delle nazioni, a proposito delle nostre scuole elementari, ho dovuto subito meravigliarmi d' una grande sperequazione. Per modo, che non ho attesa la pubblicazione di questa lettura per informare della mia impressione, prima il nuovo ministro privatamente, quindi voi, in occasione d'una precedente lettura, ed il pubblico in un giornale. Il fatto è che, per alcuni criterii per me errati, si sottrae danaro da alcuni anni a tutte le regioni italiane, per versarlo quasi tutto a pro di scuole e maestri delle regioni che ne han meno bisogno. Certo ormai si può dire dimostrato anzitutto che i sussidii scolastici per edificii pagati o promessi, secondo gli specchi di quella *relazione* officiale, sono stati impegnati in effetto per un solo tredicesimo a pro delle scuole del Napoletano, Sicilia e Sardegna, e per dodici tredicesimi a pro delle scuole delle regioni men disa-

giate; cioè sei milioni a queste e sol mezzo milione a quelle. E non solo niuno ha potuto smentire questa pruova che alle regioni men povere fossero dati da tutta Italia, e però anche dalle più povere quei sei milioni che ho detto, ma l'onorevole Francesco Spirito, (in cui nè il foro nè la Camera han potuto spegnere la franchezza del volontario del 1860) (1) mi rispose dimostrando nello stesso giornale che quel caso non era nuovo, e come ci siano in atto perequazioni anche più singolari. Già relatore lui pel bilancio di quel ministero, la sua risposta fu per me un conforto a proseguir questo studio, per quanto accrescesse il mio dolore, per quello che s'andava mettendo in chiaro insieme.

In ogni modo, forse per effetto di queste lettere, il 13 corrente, innanzi la Giunta del bilancio, secondo i giornali, il ministro presente, udito il relatore on. Spirito, ha promesso di far modificare la legge. Onde si può aver qualche speranza che l'opera nostra porti già qualche frutto (2).

(1) V. una lettera mia col titolo *Perequazione urgente*, al direttore del *Corriere di Napoli* del 5 aprile 1901, a cui seguirono in risposta due con lo stesso titolo, dell'on. F. Spirito, una nel numero del 9, ed una in quello del 16 aprile. Il mio computo sulla distribuzione di questi sussidii pagati o promessi, in 6 milioni e mezzo, può cavarlo chi voglia dalle pagine LI a LXXII della relazione sopra citata, esclusa la pag. LIV.

(2) Il giorno 14 di questo maggio il ministro Nasi, richiesto, ha preso impegno per la riforma della legge sui concorsi per

*
* *

Quel caso si ripete, per un'altra legge scolastica di sussidii, di che il mio amico stesso ha svelato testè l'effetto, in un'altra lettera, allo stesso giornale, nel numero del 16 aprile, pigliando occasione dalla mia pubblicazione precedente.

La legge degli 11 aprile del 1886 avea aumentati gli stipendii de' maestri; e lo Stato s'era obbligato di concorrere nel di più con un fondo, maggiore o minore, e che quest' anno è di 1,735,650 lire. E qui appariscono da capo criterii distributivi per cui le regioni povere provvedono in Italia alle meno disagiate. E i criterii di quella legge furono, che lo Stato fornisse l'aumento intero degli stipendii ai maestri de' comuni minori di mille abitanti. Ora si sa che i comuni minori di mille abitanti abbondano principalmente in val di Po. Il succo di ciò è stato che dal 1886 al 1900 toccarono ai maestri per parte dello Stato i maggiori sussidii (cioè tra le lire 1,305,870,38 e le lire 636,356,74) in ciascuna delle province di Torino, Como, Brescia, Bergamo, Alessandria, Milano, Cuneo, Novara, Udine, Pavia e

stipendii ai maestri. Ciò secondo la relazione dell'on. Spirito. S' intende anche che tutti questi effetti non belli, di riforme precedenti al 1890, son maturati e si son conosciuti solo via via, massime in questi ultimi anni. Ma alla sperequazione nei concorsi dello Stato per edificii scolastici non s'accenna ancora di provvedere.

Genova. Ma invece sole 259 e 175 mila lire alle due province sarde; sole 230 a 83 mila lire per ciascuna alle sette province sicule; e sole 484 a 139 mila lire a ciascuna delle province napoletane. Questo è il conto che fa in quella lettera l'on. Spirito. Ed io ho notato che, quasi a parità di popolazione, che è poco più di un milione, alla provincia di Napoli toccarono sole lire 149,684,15, e così il sesto che ai maestri della provincia di Milano.

Inoltre (1) ho trovato più precisamente queste proporzioni per i sussidii dallo Stato a' maestri pel biennio 96 a 98. Provincia di Milano 152,000: di Napoli 12,000. Con che si è venuto forse a riconoscere che bastasse alla sobrietà meridionale quella virtù che premia se stessa (2).

Con un conto sommario io presumo che, se per quelle due specie di sussidii scolastici, così mal distribuiti da più lustri, lo Stato ora, sospendendoli del tutto dove s' è speso il più, pigliasse a versare una ventina di milioni per qualche lustro da

(1) V. p. CXXX della relazione citata. V. pure la Nota A in fine.

(2) Si potrebbe forse dire che comuni di poche centinaia di abitanti possono essere impotenti a pagar giustamente un maestro, anche nella provincia più ricca d'Italia. Vuol dire che l'ente comune non è atto agli officii che gli impone la legge in Italia, se si vuol pareggiare a forza il minimo al massimo comune; e che l'ente amministrativo scolastico debba esser altro; come sarà detto più innanzi. Intanto urge correggere, come che possa spiegarsi, quella sperequazione.

oggi e negli edificii scolastici ed a pro de' maestri del Napoletano e delle due isole maggiori soltanto, non farebbe che opera di giustizia e di perequazione. E che ciò sarebbe più concludente di molte parole che udiamo oggi in aria, con cui si vuol fare più ricco il Mezzogiorno d' Italia.

Una parte degli onesti compensi, per un motivo speciale ed urgente, io penso intanto che dovrebbe essere specificata oggi subito, a pro di scuole nuove serali per gli adulti, proprio di quelle province da cui più abbonda oggi la partenza degli emigranti definitivi per le Americhe. Questa è emigrazione quasi tutta permanente: questa importa sopra tutto che lasci la patria sapendo leggere e scrivere; e così recando con sè qualche impronta morale e politica italiana durevoli. Inoltre c' è un pericolo speciale ed urgente; del rigurgito di costoro, per la nota minaccia degli Stati Uniti, di non volere immigranti analfabeti. Però io propongo che lo Stato paghi (non sussidii con qualche lira) tanti maestri nelle suole serali, e tante maestre nelle festive, quante bisognino per aprire scuole per gli adulti in tutte le province che più dànno di quegli emigranti. Le quali si sa che sono Cosenza, Potenza, Salerno, Avellino, Campobasso e Catanzaro (1). Ciò per iniziare quella perequazione; ed insieme, pagando un debito, soddisfare un alto fine nazionale. Sarebbe, parmi, uno di quei provvedimenti che il Ministero

(1) V. *Annuario statistico italiano* del 1900, pag. 61.

che risiede alla Minerva in Roma potrebbe presentar come titoli per farsi promuovere a quel nome più alto, che gli anglosassoni dànno ai loro, di Ministero della pubblica educazione.

Ma importa toccare quelli che mi sembrano i massimi problemi, che suggeriscono le condizioni presenti delle scuole elementari italiane.

*
* *

Anche verso il solo fine dell'istruzione che queste scuole diano, è chiaro che l'efficacia loro risulta principalmente dalla durata delle impressioni che esse lasciano. Però è certo che qualche milione di più spesi in iscuole reggimentali, ed a prorogare il servizio militare per qualche settimana, ed in iscuole per adulti nelle province più povere, produrrebbero senza dubbio un effetto migliore e più durevole, che se una spesa maggiore (la quale nessuno finora ha proposto) fosse investita nel creare una intera categoria nuova di scuole teoricamente obbligatorie, nelle scuole complementari che si propongono. Altri quadri sarebbero questi, costosi ma scarsi di quella frequenza scolastica, di cui tanto scarseggiano già le scuole che abbiamo, e così povere di frutto proporzionato e durevole. Meglio sarebbe studiare quel che s'è trascurato finora: come crescere le attrattive e le sanzioni della frequenza scolastica.

Nè io ho fede d'altra parte che, senza dimostrar chiaramente come la spesa maggiore frutterebbe più

che la presente, il Parlamento quella somma la voterebbe; quando pur troppo si vede che il pubblico oggi è per le scuole molto meno infervorato che nol fosse nel periodo fiducioso in cui sorgeva insieme col nuovo Regno l'istruzione popolare in Italia.

Aggiungo che mi sembra impossibile che, posta questa scarsa disposizione a nuove spese scolastiche, lo Stato nostro potrebbe trascurar più a lungo il sussidio diretto di chi v' avrebbe interesse maggiore, cioè delle famiglie degli scolari non in tutto disagiate.

*
* *

Si sa che l'obbligo scolastico, dove è inteso vigorosamente, cioè per otto o nove anni di durata, e con l' assiduità obbligatoria (due obblighi ignoti tra noi) riesce a questo, che un intero sesto dei cittadini frequenta le scuole elementari in effetto, nei paesi ben ordinati. Ora un sesto della intera popolazione italiana raccolta nelle prime scuole vorrebbe dire oggi per lo meno cinque milioni e qualche centinaio di migliaia. Ed anche omesse queste migliaia (che rispondono alla piccola popolazione delle scuole private) bisognerebbe che le scuole pubbliche fossero frequentate in Italia proprio dal doppio degli alunni soltanto iscritti ora nelle nostre scuole elementari pubbliche. E ciò vorrebbe dire una spesa doppia su per giù, della presente: massime se si voglia raggiunger l' ideale della refezione scolastica. Ma oggi nè Comuni nè Stato possono avviarsi a tanto ideale.

Resta dunque che si spendan di più pochi milioni, ma bene. Cioè là dove l'effetto loro sia chiaro: e l'impulso dato possa irradiarsi subito, con l'esempio fruttifero e vistoso. Una diecina di altri milioni ormai si può presumere, io penso, che potrebbe darli una tassa scolastica mite, d'una lira mensile per dieci mesi scolastici; onde dieci milioni di lire annue da un milione di famiglie non indigenti. E dalla tassa mite la frequenza scolastica sarebbe certo accresciuta; e per la dignità maggiore di chi la pagherebbe, e per lo sforzo de' maestri anche verso gl' indigenti ad averli più assidui, quando la loro retribuzione crescesse con l'assiduità di ogni specie di alunni, indigenti o no, secondo un'antica mia proposta, già accolta il 1869 dal Congresso pedagogico di Torino.

Quell'anno invero, rappresentando colà la città di Napoli, io difesi e feci approvare da quei quattrocento convenuti (che non eran soli maestri o impiegati governativi, ma molta parte del fiore di quella cittadinanza, i vecchi Boncompagni e Sacchi e il giovane Paolo Boselli), feci approvare questi due voti:

« 1. Che sia stabilita una pena pe' padri di famiglia che non mandino i figli a scuola, nei paesi dove queste si trovino aperte ».

« 2. Che sia reso ai comuni per legge il diritto d'imporre una tassa sulle famiglie non indigenti, i figli delle quali frequentino le scuole del comune; con un limite massimo alla tassa da prescriversi ogni anno dal Consiglio provinciale scolastico; e con l'obbligo di distribuire almeno i due terzi del ri-

tratto ai maestri elementari del comune, in proporzione del numero degli allievi di ciascun maestro, indigenti o no » (1).

La legge del ministro Coppino obbligando al contrario non i padri di famiglia, ma i comuni, obbligando non all' assiduità gli alunni, ma i comuni alla spesa, è riuscita dal 1877 ad oggi a quel che si vede.

Cioè che, spendendo oltre che 8,200,000 lire per le scuole normali dove si preparano i maestri, altri 4 milioni annui lo Stato, e quasi sessanta milioni i comuni, non si sono avuti ultimamente che 2,359,976 fanciulli de' due sessi nel Regno iscritti nelle scuole pubbliche.

E, quanto alla tassa scolastica, osservo che trentadue anni dopo quel voto, ed in tempi in cui tutti spingono a sostituire nelle imposte, in certi limiti, il criterio della progressività a quello della proporzionalità sembra assurdo escludere i non indigenti, che si giovino della scuola direttamente, da un diretto contributo, pure escludendo da questo gli indigenti. La proposta invero, se bene in forma scolorita, e come di straforo, è stata fatta dal precedente ministro della P. Istruzione (2); ma destinando il provento della tassa a pro dei comuni. La tassa sarebbe stato poi facoltativa per essi l'imporla o no,

(1) V. pag. 14 a 17 della mia *Relazione intorno al VI Congresso pedagogico*, Napoli, Fr. Giannini, 1869.

(2) V. Progetto di legge presentato il 28 novembre 1900.

escluse sempre le famiglie disagiate, e ridottone il massime a cinque lire annue.

Qui non posso dissimulare la ripetizione di un criterio pur troppo consueto, che apparisce in quella relazione che precede il detto progetto di legge; dove è scritto così, parlandosi de' sussidii ai comuni poveri. « Naturalmente si largheggerà nelle sovvenzioni là dove si scorga evidente la buona volontà di dare alla scuola elementare il massimo svolgimento di azione e di profitto » (1). Periodo da cui è facile dedurre che appunto quei comuni *poveri* che si dice di voler sovvenire, sarebbero stati in conclusione eselusi dalle sovvenzioni predette. Ma perchè questa contraddizione fra l' enunciato e l' effetto suo, così facilmente prevedibile?

Questo disegno di legge, ch' è l' ultimo tentativo del secolo scorso inteso a prolungar le scuole primarie in una scuola complementare nuova, senza nessuna guarentigia di utili effetti, cominciò nel suo testo con diminuire il contributo governativo sopra veduto a pro degli stipendii de' maestri, da 1,735,650 a 700,000 soli. Nel tempo stesso si promisero un altro milione e 300 mila lire, per rimunerare gli insegnanti delle nuove scuole complementari (2). Così tre altri anni di scuola, le sere e le feste, alla generalità dei fanciulli italiani s' avrebbero con altre sole 300,000 in più de' presenti sussidii governativi,

(1) V. Relazione del predetto pag. 15.

(2) V. Progetto di legge citato, articoli 13 e 17.

oltre la possibilità d'una imposta, facoltativa pe' comuni, sino a cinque lire annue a carico degli agiati, ma a vantaggio speciale del comune; forse per compensarlo della nuova spesa imposta a tutti i comuni di un direttore scolastico o per ciascun comune o su gruppi di comuni. E ciò senza neppure far risparmiare allo Stato qualche centinaio d' ispettori nelle province dove son meno necessarii, come son quelle dove c' è meno da creare scuole, e più agevolezza di comunicazioni.

Così un' altra proposta di legge scolastica, che è tutta nell' intenzione, ed è nulla, si può dire, nell' effetto, è sfumata come altre, di cui nessuno si può dir che richiese la nascita e nessuno pur troppo ha rimpianto l' aborto. Anche l' accenno che fa l' articolo 17 della legge proposta, che pare voglia incoraggiar la frequenza scolastica, promettendo con qualche buon senso distribuire le rimunerazioni per la scuola complementare in ragion degli alunni e del loro profitto, quando poi si vede che riesce a promettere un sei lire annue in media pel loro lavoro serale, ai cinquantamila maestri italiani, con le 300,000 lire sole di nuovi sussidii, quell' articolo non è più degno di ricordo di tutto il resto della legge proposta: su cui però giustamente già passa l' onda di Lete.

Nè poi la proposta di legge del ministro Gallo tien conto del fatto che sono molto più numerose oggi le donne che gl' insegnanti maschi. Or se questo non muti, per più larghi compensi ai maestri maschi, sarà vano suggerir nuove scuole complemen-

tari nelle sere d' inverno, fra' monti, e con la neve della più parte delle campagne italiane. Dove si avesse a chiamare a far scuola il più delle volte una maestra stanca dell' insegnamento diurno, e con una retribuzione risibile.

L' unica parte che potea esser discussa di quella proposta di legge è qualche provvedimento inteso a far più indipendenti i maestri dal comune (1). Nel che senza dubbio l' autore s' è ispirato alle modeste proposte fatte già dal ministro Boselli (che ei non cita) del 13 febbraio 1890: come egli tenta di imitare il predecessore Gianturco (ch'ei loda giustamente) nel promuovere i patronati scolastici (2).

A questo breve cenno della storia delle nostre scuole primarie del regno, poichè io non miro che a promuovere discussioni e suggerimenti, mi contento di aggiungere poche parole sui due problemi che a me sembrano i capitali, per la condizione presente di queste scuole; problemi che dovrebbero ottenere risposta a queste due dimande urgenti: Come rilevare economicamente e amministrativamente queste scuole e farle più fruttifere? Inoltre, come accostarne meglio l'opera al tipo del fanciullo italiano, qual esso è davvero, ed ai fini educativi della fami-

(1) V. art. 20 e seg.

(2) V. art. 19.

glia e dello Stato? Ai due problemi rispondo succintamente così.

L' amministrazione delle scuole, la tassa scolastica e la frequenza scolastica, per istudiarle con frutto s' hanno a guardare correlativamente. È naturale che se si stabilisca una tassa scolastica specificata a carico di chi si giovi della scuola, e a vantaggio di questa, col migliorar la condizione de' maestri in proporzione del loro lavoro, sostanzialmente il governo delle scuole debba passare a' delegati di quei contribuenti così specificati. E del pari è naturale che, retribuiti in proporzione del numero degli alunni assidui, i maestri diventino caldi promotori di questa assiduità.

E, quanto al contenuto dell' insegnamento, se lo Stato oggi paga più di otto milioni annui nelle scuole normali a educar maestri e maestre primarie, e quasi quattro in sussidii alle prime scuole, mi sembra assurdo che continui a disinteressarsi dell' opera loro sino a lasciar la scelta dei libri di lettura a' maestri medesimi. Questi libri invece, i canti corali, e le norme della ginnastica educativa dovrebbero essere studio continuo, e quasi religioso, di sommi ingegni ben consapevoli delle tradizioni italiche e dell' indole del fanciullo italiano; e tutt' altro che tipi di burocratici. E ci avrebbe ad essere in tutte quelle scuole qualcosa di comune: onde il fanciullo italiano educato a Pozzuoli o a Tunisi, a Sondrio o a Buenos Ayres si riconoscesse poi, incontrando l' altro italiano, e ricordassero insieme viva la patria. Canti di

imprese e ritratti d' eroi, immagini di sovrani, e norme usuali de' supremi e modesti doveri morali e civili. Così le capitali impressioni l'emigrato e l' operaio di qui, il contadino e il soldato dovrebbero averle comuni dalla prima età scolastica, e serbarle nella memoria per sempre.

Tornando al problema dell' amministrazione delle prime scuole ricordo che è diventata, più che usuale, divulgatissima la proposta, che parte da migliaia di maestri italiani, dell'avocazione allo Stato delle scuole primarie. Ma pur troppo, finchè non sia dimostrato vero il contrario di quel che provano le statistiche, cioè un frutto proporzionato uscire già dall'opera di quelle scuole, non veggo possibile che un Parlamento li contenti. Del poco frutto certo la lor parte di colpa è la minima: ma in ogni modo non si può provvedere ad essi senza aver maturate riforme radicali contemporanee nell' amministrazione e nei proventi scolastici. Nel qual caso senza dubbio la tassa scolastica, educatrice della frequenza scolastica, e la scuola governata dai contribuenti speciali, sotto la sorveglianza del comune e dello Stato, son la risoluzione più equa e concludente del problema.

Certo non è possibile più tollerare che 177,000 alunni di scuole elementari private e due milioni e mezzo di scolari inscritti nelle prime scuole mettano capo insieme a soli dugentoventimila prosciolti dall'obbligo scolastico dopo tre anni, e ciò con la spesa che s'è vista di 64 milioni, oltre gli altri spesi dallo Stato per le scuole normali. Nessuna rifor-

ma che chieda un nuovo sforzo allo Stato però può esser presunta approvabile, se essa non dimostri che farebbe progredir più che la spesa il frutto; cioè la frequenza scolastica, e la durata dell' efficacia della scuola, anche dopo lasciata da chi la frequenti. Insomma solo una riforma organica sarebbe conclusiva.

Nel 1872 una Commissione scelta in Napoli dall'*Associazione unitaria meridionale* fu quella, io credo, che la prima in Italia concepisse in qualche modo il problema delle prime scuole nel complesso dei suoi elementi. La presedeva il professor di pedagogia della nostra università, Eduardo Fusco; due nostri socii il Miraglia ed il del Giudice ne fecevano parte, ed i suoi lavori, di cui fu a me commessa la relazione poi pubblicata, non furono brevi. Questo lavoro, approvato e pubblicato dall'*Associazione*, fu menzionato poi nelle discussioni della Camera di quell'anno dal Peruzzi e dal Pisanelli, a proposito della legge proposta da Antonio Scialoja.

In quella relazione si ricercava anzi tutto, fuori il Comune e lo stato l' organismo più acconcio ad amministrar le prime scuole. Certo gran parte d' Italia è avvolta ancora in un capitale pregiudizio, cioè che quello che molti comuni fan male possa farlo bene solo lo Stato, o viceversa. Perchè pare che il secolo XIX abbia ne' nostri cervelli ridotto a tanta semplicità i tipi amministrativi comprensibili, che non si possa immaginarli che in forma di Stato o di Comuni, o al più di Provincie; ed in nessun' altra forma.

Invece e quando io il 69 feci quelle proposte a Torino. e quando io scrivea quella relazione il 72 per Napoli avea in capo principalmente altri tipi a me già noti, e più organici di quelli che per solito sono suggeriti dalle loro reminiscenze ai nostri parlamentari. Invero io ricordava scuole nè governative, nè comunali, nè private, pur migliori di tutte quelle; la scuole che avviano a' mestieri gli usciti dagli asili di Napoli; che sono scuole elementari e professionali , frequentatissime ed ammiratissime. E ciò, credo, sopra tutto per merito della lira mensile con cui contribuiscono gli educati: contributo poi che ivi accresce dignità a maestri e scolari; e credito a tutto l' istituto, a pro dei fanciulli usciti a sette anni dagli asili di infanzia di Napoli. E la grande scuola si regge per sussidii, per la detta tassa scolastica , e per contribuzioni di socii ; da' quali sono poi eletti gli amministratori, reputatissimi. Sorse poi anche un' altra instituzione napoletana , che avvia similmente le fanciulle, quasi tutte popolane, a' loro mestieri, con sussidii dello Stato, del Commercio e del Comune, e con tre lire mensili per ciascuna alunna, dalla famiglia. Così nella scuola professionale *Regina Margherita* s'istruiscono oggi e s' avviano alle arti 350 fanciulle. E credo che l' evidente utilità di quella scuola nasca sopra tutto dall' interesse che per quel contributo pigliano ad essa le famiglie. Ed in verità, quando con queste scuole e istituti, a cui si paga qualche cosa, si riscontrino quelle dove tutto è gratuito, io ho notato che non c' è possibilità di

paragone, pel frutto non solo dell'educazione, ma anche dell' istruzione. E quelli che escono dalle scuole ordinarie difficilmente ne serbano grato ricordo, come gli usciti dalle scuole da cui furono educati contribuendovi; e perciò senza punto ledere la loro dignità.

*
* *

Dopo l'apparizione poi, nel 1880, d' un progetto di legge del Bonghi in cui quegli avea proposto che fosse conferita la personalità giuridica a ciascuna scuola pubblica, l' idea dell' amministrazione scolastica affidata in somma a speciali contribuenti, idea che si lega con gli *School-boards* inglesi, cominciò a diffondersi in Italia. La suddetta relazione da me compilata nel 1872 avea già proposto che la personalità giuridica fosse conferita ad un Comitato scolastico per ciascun circondario, il quale amministrasse in un fondo per le scuole del circondario i proventi, 1° della tassa scolastica delle famiglie degli alunni non indigenti, 2° di un contributo simile per gli indigenti da pagare dàl comune, e 3° de' sussidii necessarii a compiere la spesa, tratti dai comuni, dai legati privati e dello Stato. Se non che l' amministrazione di questi fondi allora era proposto s' affidasse al sottoprefetto, a Commissarii governativi ed a due sindaci scelti dai colleghi (1). Invece nel mio *Saggio*, pubblicato il 91 io aggiungeva la creazione

(1) V. id., q. 74.

d' una speciale Giunta di tre o cinque contribuenti scolastici più prossimi a ciascuna scuola, e che, eretta questa in ente morale a pena che la scuola fosse fornita di casa propria, la amministrassero; con l'appropriazione alla scuola d' una quota della tassa scolastica circondariale (1). Ora aggiungo che il meglio sarebbe se anche la maggioranza de' membri di quel Consiglio scolastico circondariale, precipuo amministratore delle scuole primarie, fosse eletta da' contribuenti alla tassa scolastica proposta.

In conclusione, la tassa scolastica distribuita in gran parte tra' maestri, in proporzione della frequenza scolastica che s' avverasse dentro la scuola, farebbe progredire questa frequenza, ed anche la popolazione scolastica, più di tutti gli altri mezzi indiretti; e darebbe dignità al maestro e credito alle scuole, rendendo poi possibile via via il prolungare gli anni di assistenza obbligatoria alla scuola primaria; e così il loro frutto durevole. La personalità giuridica dei Comitati circondariali, ed anche delle scuole che avessero per patrimonio legale una casa propria, le farebbe governare da enti specificati ed amati. Speciali elettori poi, cioè i genitori non disagiati specialmente contribuenti per le scuole, essi avrebbero sott'occhi il frutto educativo nascente dal loro voto e dal contributo, e non lo rimpiangerebbero. E lo Stato avrebbe solo a sorvegliare, ed a contribuire la sua parte a

(1) V. p. 107 e seguenti del mio *Saggio sull' educazione nazionale in Italia*. Napoli L. Pierro 1891.

tali amministrazioni educative specificate. L'arredamento resterebbe a carico de' comuni, ed anche una loro inspezione, non turbatrice ma protettrice.

Così questo gran meccanismo italiano, ora scolorito ed inefficace, io pensavo e penso che potrebbe trasformarsi in un organismo geniale. Una tassa scolastica, con dieci lire annue, per altrettanti mesi di scuola, aggiungerebbe facilmente una diecina di milioni annui di contributo dai non disagiati: e sarebbe così posta una base pratica ad una larga riforma scolastica.

Via via, inoltre, interessati i comuni a redigere essi il più largamente possibile la lista de' genitori non disagiati, (perchè la tassa più produttiva finirebbe con lo scemare il contributo comunale) quella tassa produrrebbe di più. E poi l'opera dei maestri interessati alla frequenza scolastica dei fanciulli indigenti o no, frequenza alla quale sarebbe proporzionata la loro retribuzione, dopo alcuni anni renderebbe possibile ridurre ad una minoranza valutabile le famiglie ribelli all'obbligo scolastico. E così sarebbe agevolata la possibilità di piccole pene, ora inusitate, principalmente per l'eccessivo numero di quei genitori che son ritrosi alla scuola.

*
* *

Resta che io chiami, onorevoli colleghi, la vostra attenzione su un ultimo punto, che più che il comune o la industria, interessa nelle prime scuole la famiglia

e lo Stato. Voi direte probabilmente quel che a voi parrà sull' insegnamento religioso; che a me sembra indispensabile, se non è indispensabile che lo dia il maestro, e non altri. Ma, quanto al metodo generale dell' insegnamento elementare, che da alcuni lustri si è per dir così, capovolto, cioè iniziandolo da ciò che mostra, e non da ciò che dice il maestro, come prima; e dall' indagine, e non più dall' impressione e dalla memoria, io credo che in questa novità sia gran parte della spiegazione dello scarso frutto, non solo dell' efficacia educativa ma dell' insegnamento, nelle prime scuole italiane; e non solo delle prime ormai (1).

Certo i disinganni si succedono; e, dopo i disinganni già la confessione de' migliori, che si tien mala via. E sin l' illustre Gabelli, nella sua relazione del 10 gennaio 1888 confessò che i nostri bambini ripugnano a quei metodi. E siamo ormai a questo che inspettori educati in iscuole siffatte, ben rimpastati di metodi teutonici, anche convinti che esaltandoli se ne potrebbero giovare presso i superiori, escono in

(1) Il Villari a pag. 321 dei suoi scritti pedagogici (Torino, Paravia, 1868) aveva già notato da un pezzo che la legge del 13 novembre 1859 pe' nostri ginnasii e licei, differiva poco dalle leggi in vigore pe' ginnasii tedeschi. « Pure tra noi essa, soggiungeva, è restata sempre come cosa straniera ». E questo su per giù io dimostrai specificatamente nella mia memoria accademica letta qui il 1890 e che ha il titolo *Dell' efficacia educativa dei nostri ginnasii e licei.*

confessioni come questa, ch' io copio dalla franca relazione più volte citata, del 1900 : « Quando s'incominciò alcuni anni or sono a parlare di metodo sperimentale, di lezioni oggettive, di svolgimento graduale delle facoltà mentali (svolgimento che io che scrivo qui credo in quel libretto di aver dimostrato che avvenga spontaneamente nei fanciulli italiani su per giù a rovescio dell' odierno presupposto) fu per i maestri uno sbigottimento quasi generale, un chiedersi che cosa si volesse, a che cosa si mirasse, che fosse questo soffio di novella vita, che si intendeva inspirare nella scuola. Ma le volute riforme . . .
. . . .
non fruttificarono: e la *rivoluzione pedagogica moderna* come piacque al Siciliani il chiamarla, fu rivoluzione di parole e di frasi, non di riforme (1) ».

Io non posso qui esporre tutte le ragioni altrove esposte, partendo dall' osservazione del fanciullo italiano, quale via via nelle sue attitudini sboccia nella età scolastica questo fiore. Per far qui intendere la sola occasione ed il principio delle mie convinzioni, ed in che queste contraddicono sostanzialmente a coloro che hanno scritto testè, e fatta la pedagogia in Italia, per solito dopo visite a scuole straniere, e dopo lettura di molti libri (ma non uguale sperienza dei particolari della coltura propizia qui a quei fiori) citerò un solo e picciol fatto. Visitando, per un incarico commessomi dal Bonghi ministro, le scuole private di

(1) V. *Relazione* citata, pag. CCXXI.

Napoli (un problema vivissimo alcuni anni fa) io mi imbattei in una scuola privata tedesca di buona riputazione. Ora il direttore di quella scuola, richiesto intorno alla disciplina della sua scolaresca, mista di fanciulli tedeschi ed italiani, mi informò schiettamente che egli, verso i suoi scolari tedeschi solea tenere la disciplina, nel bisogno, anche con le battiture; e ciò senza ribellione dei fanciulli e senza scandalo dei genitori. Ma questo mezzo non lo poteva usare con gli scolari napoletani, senza dar luogo prima all' avventarsi di quelli su chi li battesse, e poi al furore delle famiglie.

Da allora io ripensai a questo fatto, pruova certo di una capitale differenza di sensibilità fra le due stirpi, e che a me parve fecondo di lungà meditazione. E quando riscontrai poi gli scritti ed i presupposti dei pedagogisti, stranieri coi fatti italiani, cioè con le disposizioni reali ch' io scorgea via via in centinaia di scuole, tra migliaia di fanciulli nostri (analisi poi largamente esposta in quel libretto (1) molte cose che ad altri riescono oscure, mi tornavano sempre più chiare, finchè potetti esporre dieci anni fa quasi intero il mio pensiero sull'indirizzo della pedagogia da me prima sperimentata nelle scuole italiane.

*
* *

Riassumendo io credo: 1. Che essendo ancora lon-

(1) Vedi il citato *Saggio*, pag. 65 a 73.

tani dal momento che si possa chiudere nell'organismo scolastico tutti i fanciulli italiani, per un tempo uguale a quello che essi sono astretti alla frequenza scolastica nelle nazioni più civili, bisogna qui innanzi tutto ravvivar le sanzioni riuscite efficaci un tempo, cioè il servizio militare prolungato fino a poter dare prova del saper leggere e scrivere; e la ricostituzione delle scuole reggimentali:

2. Che per questa spesa e per altro, che faccia fare un passo sicuro verso l'avvenire, è necessario la creazione per legge d'una tassa scolastica sulle famiglie degli alunni di scuole pubbliche, i quali non siano indigenti. Ed i contribuenti amministrino essi le scuole, eleggendo comitati circondariali scolastici; ed anche giunte amministrative per ciascuna scuola, quando questa, acquistata dimora propria, si fosse costituita in persona morale. Così il meccanismo presente scolastico s'avvierebbe a diventare un organismo specificato, e però amato:

3. Che il più del provento della tassa (che può facilmente cominciar col dare dieci milioni annui) sia distribuito a' maestri, in proporzione degli scolari assidui, indigenti o no; per cointeressare così i maestri a questa assiduità, e preparar la prolungazione dell'obbligo scolastico, in proporzione del crescere de' proventi della tassa:

4. Che scuole serali e festive a spese dello Stato siano aperte presto in numero sufficiente, in tutte le province dove più abbonda oggi l'emigrazione permanente verso le Americhe; e ciò nell'interesse

dello Stato, e per lasciare un' impronta della coscienza nazionale negli emigranti in terre lontane:

5. Che una revisione radicale sia fatta dallo Stato sui metodi dell' insegnamento nelle prime scuole, tenendo conto speciale delle attitudini del popolo nostro e dei nostri fanciulli quali essi sono. Ed affinchè possa avvalorarsi nella nuova generazione italiana, in patria e fuori, e perdurare la coscienza comune della stirpe, ed il ricordo durevole de' doveri cittadini e de' doveri morali, lo Stato provveda che alcuni esempi, alcuni canti, alcuni precetti siano comuni a tutte le scuole primarie italiane, pubbliche e private, nel regno e fuori:

6. Infine che i criterii con cui lo Stato ora distribuisce i suoi sussidii per edificii e per maestri sian riformati subito, per modo che que' sussidii rifluiscano principalmente nelle regioni più povere, e che meno possono iniziare però le spese scolastiche più necessarie verso le persone e gli edificii necessarii, in proporzione di loro popolazione.

Nota A.

Pagamenti fatti per il concorso dello Stato agli stipendii dei maestri negli esercizii finanziari dal 1886-87 al 1899-900.

PROVINCIE	SUSSIDI CONCESSI	PROVINCIE	SUSSIDI CONCESSI
Alessandria . .	930,682.25	Cremona . . .	413,553.62
Ancona . . .	251,983.05	Cuneo	893,513.28
Aquila	484,304.25	Ferrara . . .	8,954.07
Arezzo	122,160.99	Firenze . . .	173,264.36
Ascoli-Piceno .	240,067.94	Foggia	140,369.36
Avellino . . .	274,867.70	Forlì	203,034.50
Bari	139,919.17	Genova . . .	636,356.74
Belluno . . .	324,317.92	Girgenti . . .	108,378.86
Benevento . .	193,838.52	Grosseto . . .	107,072.25
Bergamo . . .	946,718.71	Lecce	334,390.31
Bologna . . .	49,141.03	Livorno . . .	22,763,26
Brescia . . .	958,318.93	Lucca	251,385.67
Cagliari . . .	259,458.59	Macerata . . .	208,548.48
Caltanisetta . .	83,571.56	Mantova . . .	275,477.04
Campobasso . .	466,403.03	Massa Carrara .	190,598.90
Caserta . . .	376,985.83	Messina . . .	230,332.79
Catania . . .	173,067.43	Milano	921,269.85
Catanzaro . . .	239,865.74	Modena . . .	197,569.33
Chieti	282,975.91	Napoli	149,684.15
Como	1,254,862.15	Novara . . .	817,427.13
Cosenza . . .	215,483.23	Padova . . .	224,131.72

PROVINCIE	Sussidi concessi	PROVINCIE	Sussidi concessi
Palermo . . .	155,139.41	Salerno . . .	426,977.48
Parma. . . .	237,857.13	Sassari . . .	174,969.51
Pavia . . .	687,383.76	Siena	126,388.66
Perugia . . .	471,324,59	Siracusa . . .	106,341.46
Pesaro-Urbino .	287,831.57	Sondrio . . .	288,967.36
Piacenza . . .	204,951.65	Teramo . . .	186,917.52
Pisa	159,430.23	Torino. . . .	1,305,870.38
Porto Maurizio.	326,379.85	Trapani . . .	104,595.14
Potenza . . .	183,081.56	Treviso . . .	409,924.06
Ravenna . . .	55,815.46	Udine	790,487.40
Reggio Calabria	213,066.67	Venezia . . .	122,199.72
Reggio Emilia.	263,384.43	Verona . . .	409,213.42
Roma	335,694.78	Vicenza . . .	520,684.58
Rovigo . . .	224,879.45		
		Totale	23,551,826.93

APPENDICE

LA RAZZA E LE SCIENZE SOCIALI

MEMORIA

LETTA ALL'ACCADEMIA

DAL PROFESSORE

ROMOLO BIANCHI

INDICE

L' argomento della razza ha acquistato negli ultimi anni peculiare importanza nella scienza. Trovandosi legata all'uno e all'altro fenomeno sociale s'è inteso il bisogno di determinare l'azione ch'essa esercita nel dominio della collettività umana. Così sono sorte alcune teorie, le quali, a nostro avviso, perchè informate a principii restrittivi, hanno assegnato alla razza un valore non esatto.

In questo scritto tali teorie saranno sottoposte a breve esame, dal quale cercheremo trarre certe conseguenze, che a noi sembrano più conformi al vero. È una ricerca che s'impone allo stato attuale della scienza per porre un argine alla diffusione di concetti angusti, difettosi non soltanto sotto l'aspetto teoretico, ma eziandio per le applicazioni che la pratica, sotto l'una o l'altra forma, può fare di essi.

Incominciamo dalla teoria presentata intorno al valore sociale della razza da una nuova scuola antropologica; in seguito toccheremo di quella presentata da un indirizzo sociologico per giungere infine a ciò che dicesi spirito di razza, e in cui si asconde il lato vero dell'argomento che ci occupa.

CAPITOLO 1.°

IL VALORE SOCIALE DELLA RAZZA SECONDO L'ANTROPOLOGIA

I.

Dobbiamo anzitutto bandire, dice la nuova scuola antropologica, la nozione comune che finora la storia, l'arte e la politica hanno avuto della razza. Le così dette razze latine, slave, germaniche sono espressioni create al di fuori del dominio scientifico, come le razze stabilite per la ricerca linguistica o religiosa. Tali espressioni dinotano soltanto certi gruppi sociali derivati da una elaborazione sociale, non già naturale. Di questi gruppi avremo occasione di occuparci più innanzi. Ora dobbiamo seguire indicazioni prettamente antropologiche.

Dal Topinard, Broca, Manouvrier, Virchow, Ammon, De Lapouge sappiamo che i due elementi etnici dominanti in Europa sono, secondo la denominazione di Linneo, l'*homo europaeus* e l'*homo alpinus*. Il primo costituisce una razza d'alta statura con capelli biondi, occhi cilestri, cranio allungato, viso bislungo. Tipo di questa razza sono gli Anglosassoni. Colui che appartiene a questa razza, detta anche a motivo della forma del cranio, dolicocefala, ha dei grandi bisogni e lavora alacremente per soddisfarli. Egli è più atto a guadagnare, che a conservare le

ricchezze. Avventuroso per temperamento osa tutto e la sua audacia gli assicura dei successi incontrastabili. È ardimentoso, senza l'idea prestabilita di un profitto da ricavare. Bramoso di dominio, tutta la terra è sua. Egli si sente trascinato a progredire incessantemente. In religione è protestante, in politica non domanda allo Stato che il rispetto della propria attività, intesa piuttosto ad elevare sè stesso, che ad opprimere gli altri.

Il secondo, l'*homo alpinus*, costituisce una razza più piccola, bruna, col cranio rotondo (brachicefalo) mente poco aperta, con abitudini sedentarie e scarso spirito d'iniziativa. Rappresentano questa razza le popolazioni delle Alpi e dell'alta Alvernia. Il brachicefalo è frugale, laborioso, economico. Senza mancar di coraggio non ha tuttavia alcun istinto bellicoso. Egli ama la sua terra ed il suolo natio. Sospettoso, chiuso nella logica delle parole più che in quella delle idee, egli si attacca alla tradizione cui dà il nome di *buon senso*. Il progresso non lo seduce; in religione è cattolico, in politica attende tutto dall'intervento dello Stato. Egli vede molto chiaramente il suo interesse personale, ma le frontiere della sua patria sono lontane dal suo sguardo. Presso i suoi meticci lo spirito di egoismo è rinforzato dall'individualismo energico del dolicocefalo, combinato con una cupidigia ancor più forte (1).

Alcuni, seguendo il Broca, hanno designato l'*homo*

(1) De Lapouge: *Les sélections sociales*, p. 17, 18.

alpinus come razza celto-slava, perchè numeroso nei paesi slavi e nella regione detta celtica da Cesare, comprendente la Spagna fino a Cadice, la Gallia al nord delle Cevenne e del Rodano, una parte considerevole della Germania, la valle superiore e media del Danubio, il versante sud delle Alpi Retiche e Carniche fino all' Adriatico e quasi tutta l' Italia settentrionale. È ammesso anche che i Celto-slavi sieno originari dell'Asia, venuti in Europa verso la fine del periodo quaternario per diffondersi in breve tempo su larga parte del nostro continente. Da essi discendono i moderni Svizzeri, Bavaresi, Rumeni, Albanesi ecc. Per altri antropologi, come pel Lapouge, i Celti e gli Slavi storici non sono da ritenersi quali brachicefali, ma, piuttosto, come dolicocefali biondi.

All' *homo europaeus* si rannoda la razza detta già Aria. Il suo luogo di origine sarebbe il nord-ovest d' Europa ed è difficile, dice il de Lapouge, che questa induzione possa essere distrutta da ulteriori studi.

Delle tre soluzioni ammesse circa la quistione del tipo ario, la prima considera questo tipo come brachicefalo puro; la seconda, accettata dal Wirchow, lo ritiene un miscuglio fra il dolicocefalo e il brachicefalo; la terza, infine, seguìta dalla nuova antropologia, sostiene decisamente ch' esso debba essere considerato quale tipo dolicocefalo. È la teoria del Penka che acquista diffusione. Costui muove da ragioni linguistiche per stabilire l' origine del tipo ario. Non vi è, egli dice, un sol gruppo di razza bionda che parli una lingua straniera alla famiglia

ariana. Reciprocamente i popoli di razza brachicefala non parlano lingue arie che nelle regioni dove i gruppi di razza dolicocefala si sono in ogni tempo diffusi. In Asia le masse compatte dei brachicefali, che occupano il nord-ovest del continente, parlano delle lingue urali-altaiche. Lo stesso si verifica dei brachicefali europei diffusi nelle regioni più diverse. D'altro lato è presso le popolazioni bionde che si riscontrano le minime alterazioni delle forme ipoteticamente attribuite all' ario primitivo. A misura che ci allontaniamo da esse le alterazioni si fanno più sensibili e la fonetica, sopratutto, cambia nelle regioni dove domina il brachicefalo. Da ciò la conclusione che le differenze di pronunzia derivano dalla razza (1).

Egualmente per le istituzioni è dagli Scandinavi, rappresentanti le popolazioni bionde più pure, che bisogna far capo. Gli Arii dell' India, i Greci di Omero, i Dorii di Creta, i Quiriti di Roma avevano un insieme di istituzioni comuni, che si sono più tardi paragonate a quelle dei Germani stabilitisi nell'impero romano e che non si ritrovano se non in quei luoghi dove i biondi hanno esercitato efficacia. I germanisti, studiandone le origini, sono stati obbligati a loro volta a rimontare agli Scandinavi per trovare il punto di partenza in siffatta ricerca. È dunque alla Scandinavia che le istituzioni arie ci ricon-

(1) PENKA: *Herkunft der Arier* — ID.: *Origines Aryacae*—DE LAPOUGE: *Questions aryennes* in *Revue d'anthropologie*, Mars 1889. UYFALY: *Les Aryens.*

ducono. È vero che noi le ritroviamo anche presso qualche popolo brachicefalo, ma in tal caso, come per gli Slavi, si tratta di una importazione da parte dei conquistatori dolicocefali per meglio assicurare la coltura perpetua del suolo.

L'identità degli Arii e dei dolicocefali, già sostenuta dal Geiger, Van Hoelder e Ecker, trova, secondo il Penka, un altro argomento in suo sostegno considerandosi la distribuzione geografica dei popoli ariani. Questa può dedursi dalla identità delle parole che designano il mare. Infatti nel sanscrito si ha *mira*, nel latino *mare*, nell' irlandese *mir*, nel russo *morje*, nel tedesco *meer*. Segno questo che nel periodo delle origini gli Arii dovettero trovarsi insieme o sulle rive del Caspio, o del Mar nero, del Baltico o del Nord. Le contrade del Pamir e il Nord dell'Asia sono necessariamente esclusi. Ed, eliminando ancora, una piccola ma decisiva osservazione esclude d'altra parte il bacino del Caspio e del Mar Nero, giacchè i fiumi di questi due bacini non nutriscono anguille, di cui il nome identico presso gli Arii del Nord e dell' Ovest, ha fatto indubbiamente parte della fauna della regione proto-aria. Perciò bisogna limitarsi ai bacini del Baltico e del mar del Nord. Altre considerazioni dello stesso genere ci sforzano ad eliminare tutta la parte orientale, la parte russa del bacino del Baltico. Questa regione, infatti, non produce parecchi alberi e diversi animali, dei quali lo stesso nome si ritrova nelle diverse lingue derivate dall' ario primitivo.

La Scandinavia e la regione marittima della Germania presentano al contrario la fauna e la flora proto-aria quasi interamente. A ciò si aggiunga una nuova considerazione d' indole fisiologica per fissare in quel luogo la culla degli Arii. Le variazioni singolari, infatti, che caratterizzano i dolicocefali hanno dovuto prodursi sotto un clima adatto a favorirle. Le modificazioni del cranio e dello scheletro sono un effetto naturale della concorrenza; il linfatismo e la depigmentazione non possono riconoscere per loro causa che condizioni eccezionali di umidità e di nebulosità. È su un terreno paludoso e boscoso, in mezzo alle brume, sotto un cielo nuvoloso che hanno avuto luogo le trasformazioni di una razza più o meno bruna in razza linfatica e depigmentata. L' adattamento ad un tale ambiente è sì ben regolato che il dolicocefalo biondo, uscendo dalle regioni che circondano il mar del Nord e la parte occidentale del Baltico, è vinto o si modifica. L'ariano è dunque da considerarsi come l' Europeo per eccellenza, venuto dall' evoluzione dei più antichi autoctoni. È probabilmente nei Paesi Bassi, verso l'ovest della Germania e le regioni sommerse che tale evoluzione ha avuto principio nel mezzo dell' epoca quaternaria, estendendosi dopo in Danimarca, Germania, Italia, Spagna ed altrove.

È alla razza bionda che bisogna attribuire ogni movimento intellettuale sorto in Europa e in qualsiasi epoca. In un tempo remotissimo, dice questa scuola, nell' estremo Oriente troviamo i Cinesi a contatto con popolazioni bionde. Nell' India i Bra-

mini di razza pura sembrano riattaccarsi alla stessa razza bionda. La Palestina era occupata da popolazioni bionde quando fu invasa dai Semiti. In Egitto, in Caldea ed in Assiria i personaggi più salienti appartennero a questa famiglia. In Grecia si constata lo stesso: tutti gli eroi di Omero sono biondi con occhi cilestri. Così Achille come Venere, Menelao e Meleagro, Minerva e Diana, Apollo e Mercurio. In Virgilio, Ovidio e Catullo non sono rare le figure che corrispondono a quel tipo. Nella Rinascenza il tipo biondo ha una prevalenza nell'arte. E, in generale, in tutti i paesi l'aristocrazia fornisce, in proporzione alle altre classi, una quantità maggiore di uomini biondi.

Oltre questi due elementi etnici principali, *europeo* ed *alpino*, bisogna ammettere per l'Europa una terza varietà conosciuta sotto il nome di *tipo mediterraneo*, bruno con cranio allungato, diffuso per l'Italia meridionale, in Sardegna e in Corsica. Altri mediterranei, come i Kabili e gli Spagnuoli , sembrano riattaccarsi alla razza di Cro-Magnon della fine dell'epoca quaternaria.

Sono questi tre tipi principali, europeo, alpino e mediterraneo, che formano la base etnica del nostro continente. L'Inghilterra, l'Olanda e la Scandinavia sono popolate dall'*homo europaeus*. In Francia, Svizzera, Italia del Nord, Germania del sud , Austria , penisola dei Balcani, Polonia, Caucaso, Armenia ed Asia minore predomina l'*homo alpinus*. Nell'Italia meridionale prevale, come abbiam detto, il tipo me-

diterraneo. La Germania del nord (eccettuato l'ovest e le coste del Baltico, dove il tipo ario è diffuso) il corso medio del Danubio, la Boemia e la Russia comprendono *homo europaeus* ed *alpinus* in parti presso che eguali.

II.

Da queste premesse, più o meno accettabili, la nuova scuola antropologica tenta ricavare una dottrina storica a cui è stato dato il nome di antroposociologia.

L' evoluzione umana, dice l'autore citato, si fonda sulla ineguaglianza che regna fra le razze, le nazioni, le famiglie e gl' individui. È questa ineguaglianza, che si perpetua in seno a tutte le frazioni dell' umanità, ed è il principio fondamentale della storia. Rispetto alle famiglie esse possono distinguersi in eugenesiche e normali. Le prime forniscono, e in modo quasi regolare, gli uomini superiori che esercitano un'alta funzione sociale, mentre le seconde non offrono che un largo contributo di mediocrità e peggio. Rispetto alle razze, poi, l'ineguaglianza è ancor più evidente. Alcune, come la negra, non sono suscettibili a subire le trasformazioni che porta seco la civiltà. Le popolazioni africane sono, dopo settemila anni, in contatto costante, ma infruttuoso con popoli civili. L' esempio di Haiti, sopratutto dopo il massacro dei mulatti, quello dei liberati della costa di Sierra Leone, quello dei Negri delle Antille francesi

sono, fra tanti, esempi decisivi. È vero che qualche individuo fra essi può inalzarsi allo sviluppo medio degli europei, ma la razza nella sua totalità giammai. Anche in Europa vi sono delle popolazioni che non prendono viva parte alla civiltà. Nei Lapponi, ad esempio, fa difetto l'attitudine intellettuale, mentre in altri, come nei Rumeni, manca un senso morale.

Ogni popolo, dice questa teoria, è un miscuglio di differenti elementi etnici e per definire il suo grado di composizione etnica e le sue attitudini sociali bisogna attenersi alla ripartizione in brachicefali e dolicocefali. Così in Francia il tipo medio, mediterraneo, fornisce l'artista e il poeta; il brachicefalo dà dei buoni coltivatori, i piccoli mercanti, i borghesi sobri, laboriosi, economici; il dolicocefalo, infine, produce gl'individui attivi, arditi e pieni d'iniziativa. Quest'ultimo tipo funziona perciò da molecola nervosa e cerebrale nell'organismo sociale, laddove il mediterraneo e il brachicefalo rappresentano la carne e le ossa. La ragione di ciò sta nel rapporto che intercede tra la conformazione del cranio e lo spirito, rapporto che si manifesta singolarmente quando si studiano i gruppi sociali. Di là l'attitudine di certi popoli ad accettare talune forme di diritto e religiose piuttosto che altre. Io vedo, dice l'autore citato, che le razze anglo sassoni e le popolazioni superiori in generale hanno poca tendenza pel monismo. Ciò risalta da un carattere intellettuale distinto presso i dolicocefali biondi. Per una percezione particolare e vaga dell'esistenza di

un mondo soprannaturale, oppure in seguito ad accidenti di sviluppo, queste razze, le più elevate dell'umanità, hanno una intensità di sentimento religioso che le distingue dalle brachicefali. Mettendo a confronto una carta della Francia *coutumière*, ed una carta etnografica si vedrà che la prima coincide con quella del massimo della popolazione bionda, pura o mista. Egualmente riscontrasi per le religioni. Da un lato si ha l'Olanda, la Germania del Nord, la Scandinavia e l'Inghilterra, paesi protestanti e in maggior parte dolicocefali; dall'altro si ha l'Irlanda, la Francia, la Germania del sud, la Boemia, la Polonia, la Spagna e l'Italia, paesi cattolici e, in massima parte, brachicefali.

La lotta fra questi due tipi è la chiave della storia di tutta Europa e perfino dell'India. Quasi annientati in Inghilterra i brachicefali sono rimasti vincitori in Francia e questo fatto è in rapporto allo sviluppo della potenza inglese e alla stazionarietà della Francia. La lotta prolungatasi nel centro di Europa è terminata nella parte orientale col trionfo dei brachicefali, ai quali, come nell'antica Francia, resta sovrapposto un piccolo strato di dolicocefali discesi dalle popolazioni preistoriche o venuti dalla Scandinavia. Verso il tempo di Carlomagno si deve ai dolicocefali stabilitisi in Gallia la creazione della Cavalleria. Da quel tempo la Francia subì una profonda trasformazione. La guerra dei cento anni, le guerre religiose, di Luigi XIV, della Rivoluzione —

supremo e vittorioso sforzo delle popolazioni turaniche — e dell' Impero hanno operato una selezione in danno dell' elemento migliore. L' azione della Chiesa, delle Crociate nel mezzodì, dell' Inquisizione, le persecuzioni religiose ed infine la revoca di Nantes hanno eliminato con mezzi diversi l' elemento intelligente , di cui l' attività era la forza progressiva della nazione, nel tempo istesso che la popolazione brachicefala, restando estranea alle guerre e alle vicende politiche, acquistava con le industrie e con i commerci una preponderanza sempre più forte. Da ciò l' abbassamento della civiltà in Francia. La Rivoluzione e lo spirito che anima la nostra epoca non sono in conclusione che il portato di una razza inferiore, qual è la brachicefala.

Ora, se ai dolicocefali si deve la grandezza dell'Egitto, della Caldea, dell' Assiria. della Grecia , di Roma, d' Inghilterra; se essi, che hanno dato all' umanità la parte eletta, oggi trovansi per essere sopraffatti, in qual modo può scongiurarsi questo pericolo ? È presto detto dall' antropo-sociologia. La guerra è la manifestazione suprema della lotta fra le razze, è il mezzo che sostituisce le più energiche alle più deboli fra esse. Il sangue che bagna tutto il globo è quello delle razze inferiori. Il progresso dell' umanità richiede lo sterminio totale di quelle razze, di cui l' evoluzione è lenta e l' indole pacifica. Si è detto che la forza opprime il diritto, nel senso che ogni diritto ha per origine una manifestazione

della forza. Bisogna andare ancor più lontano. La forza esiste e noi non siamo sicuri dell' esistenza del diritto. Il progresso della scienza mostra ogni giorno più chimerico il pensiero di sostituire il diritto alla forza. L' avvenire dell'umanità non dipenderà più dal trionfo eventuale dei popoli neri o gialli sui bianchi, come s' è creduto fino a poco. La lotta si perpetuerà fra noi, in ragione dell' indice cefalico. Nel secolo venturo coloro che si lasciano guidare dal sentimento assisteranno allo sterminio di numerosi popoli per opera degli Anglo-Sassoni.

Riportiamo infine alcune leggi desunte dalle considerazioni accennate.

Nei paesi misti di *homo europaeus* e di *homo alpinus* la ricchezza cresce in ragione inversa dell'indice cefalico.

Nelle regioni abitate dall'*homo europaeus* e dall'*homo alpinus* il primo si ferma nelle altitudini più basse.

Le città più importanti si trovano quasi esclusivamente nelle regioni dolicocefale e nelle parti meno brachicefale delle regioni con questo tipo.

Nell' emigrazione l' elemento meno brachicefalo prende poca parte.

Gl' individui che contraggono matrimonio fuori del proprio paese sono più dolicocefali.

La vita urbana distrugge o rigetta gli elementi più brachicefali.

In coloro che esercitano professioni le dimensioni assolute del cranio e specialmente la larghezza sono maggiori.

Dall' età preistorica l' indice cefalico tende ad aumentare costantemente e da per tutto (1).

(1) DE LAPOUGE: *L' Aryen et son rôle social* — ID.: *Correlations financières de l' indice cèfalique* in *Revue d'économie politique*. Mars 1897 — ID.: *Le leggi fondamentali dell' antropo-sociologia* in *Rivista di sociologia*, I° 3'. AMMON: *Die naturliche Aulese beim Menschen* — ID.: *Rasse und Religion* — CLASSON: *Social selection* in *Journal of political economy*, 1896 — CHALUMEAU: *Les races et la population suisse* in *Journal de statistique suisse*, XXXII — WILSER: *Auslese und Kampf, aus Dasein* — L' opera del DI GOBINEAU, benchè quasi dimenticata, è anche oggi utile a consultarsi su questo argomento: *Essai sur l' inegalité des races humaines*, 1853. Anche il KANT è da ricordarsi qua per le sue teorie intorno alla razza. Per lui lo studio dell' uomo va fatto sotto l'aspetto *fisiologico* e *prammatico*; si può cercare, cioè, quale sia l'azione della natura su noi e ciò che l' uomo liberamente fa o può fare di sè stesso. E dell' uno e dell' altro aspetto KANT si occupò. La sua *Antropologia prammatica* del 1788 ispirò molti scritti, fra cui, rimarchevole, è la *Igiene dell' anima* del FEUCHSTERSLEBEN. Di antropologia fisiologica, e specialmente della razza, si occupò nel 1775, nel 1785 e nel 1788 nel libro: *Dell' uso dei principii teleologici in filosofia*, risposta al FORSTER. Il KANT ebbe anche qui concetti originali, profondi, di cui si giovò non poco il BLUMENBACH nella sua opera: *De generis humani*, 1785, e informati ad un determinismo rigoroso, che spesso non si concilia con la sua filosofia critica. Cfr.: GIRTANNER, *Du principe de Kant dans l' histoire naturelle* — BARACH: *Kant et l'anthropologie*.

III.

Prima di passare all' analisi delle teorie accennate con una certa larghezza bisogna eliminare una difficoltà, che fa parte integrante della quistione in esame.

Lo studio sociologico, s' è detto, non potrà approdare ad utili risultati se i problemi fondamentali non siano risoluti prima dall'antropologia. Le recenti indagini, che si sono volute raccogliere sotto il nome di antropo-sociologia, non credo bastino a chiarire la quistione. Se hanno il merito di aver messo in luce una volta di più l' influenza dei fattori antropologici ed etnici nelle vicende sociali, e se hanno dato di alcuni fenomeni demografici spiegazioni nuove, non anche bene provate, ma forse adombranti una parte del vero, esse si dimostrano tuttora troppo povere nella loro base di fatti e troppo ardite nelle loro conclusioni » (1). Il Boccardo è andato più oltre.

« Il sociologo, egli dice, non può che accettare, senza discuterli, gli ultimi insegnamenti dell' antropologia, dai quali risulta che le razze umane sono fra loro molto dissomiglianti sotto il rispetto dell' attitudine al progresso ed all' incivilimento » (2).

(1) Bosco: *La schiavitù e la quistione dei Neri* in *Rivista di sociologia* II f. 2°.

(2) Boccardo: *L' animale e l' uomo*. Introduzione all'opera dello Schaffle in *Biblioteca degli Economisti*. Serie 3ª vol. 7.°

Queste idee accusano un falso concetto del compito della sociologia e delle relazioni che intercedono fra questa e le altre scienze sociali. È innegabile che la scienza sociologica debba trar partito dalle conclusioni a cui riescono non solo l'antropologia e l'etnologia, ma eziandio le altre discipline che considerano sotto l'uno o l'altro aspetto il fatto sociale. Però questa relazione non va intesa nel senso di subordinazione. La scienza speciale è nel suo pieno dominio quando si occupa delle origini, della distinzione, della diffusione delle razze. Son questi dei problemi di indole particolare, che non interessano la sociologia, la quale non permetterà, d'altra parte, che l'antropologia dia a tali problemi un valore e un carattere così largo da innalzarsi fino a formulare una teoria generale, sociale. Questo è il compito di una scienza direttiva e generale quale è la sociologia, cui spetta di determinare quale sia il valore della razza non già sotto l'aspetto antropologico, ma sotto quello sociale. Nè per dedurre le sue conclusioni aspetterà che l'antropologia riesca a rintracciare e separare nell'attuale mescolanza dei popoli le stirpi primitive e i loro nuclei di formazione, giacchè è inesatto credere che la scienza non possa istituire delle leggi se non dopo aver passato in rassegna tutti i fatti che esse esprimono e comprendono. Il vero metodo tende piuttosto, come notava il Durkheim, a sostituire ai fatti *volgari* — che non sono dimostrativi se non a condizione d'esser numerosi e in conseguenza non permettono che con-

clusioni sempre sospette — i fatti *decisivi*, i quali per sè stessi e indipendentemente dal loro numero, hanno un valore ed un interesse scientifico (1). Se ogni scienza per progredire dovesse attendere la soluzione certa di tutti i fatti che rientrano nel suo dominio, non si arriverebbe mai a superare da alcune di esse lo stadio descrittivo e si annullerebbe il valore dell' ipotesi, che s' appoggia sulle esperienze già fatte e rischiara le altre che seguiranno. Le ricerche su una stirpe eurafricana o sull' *homo europaeus* non hanno una relazione diretta colla sociologia. Anche la biologia e la psicologia sono in relazione con la sociologia, ma questa non aspetterà la soluzione di tutte le quistioni speciali di quelle scienze per procedere nelle sue indagini.

L' affermazione del Boccardo, poi, muove da un concetto ancor più falso. Non solo la sociologia ha il diritto di discutere e valutare le conclusioni della antropologia quando esse, come nel nostro caso, invadono un altro dominio, ma ha, diremmo, il dovere di opporsi alla diffusione di falsi apprezzamenti cagionati da una ricerca ambigua ed angusta. Se gli studi antropologici possono fornire alla scienza sociale un materiale prezioso, la valutazione di questo non può esser data a priori, ma deve essere desunta da un esame comparativo, sintetico. In ogni fatto cosmico troviamo la ricapitolazione di altri fatti e questi vanno studiati nel loro insieme dalla scienza

(1) Durkheim: *La méthode sociologique*, p. 98.

liani ed in altri popoli l' assenza completa di ogni istinto sociale, lo stato assolutamente refrattario ad ogni civiltà, sia pure rudimentale, una razza fatalmente votata all' immobilità e a la vita barbara.

Col progresso degli studi, intanto, tale credenza a poco a poco subì una trasformazione. La storia dei nostri tempi ricorderà, come uno dei fatti più notevoli e grandiosi, l' enorme sviluppo industriale e intellettuale raggiunto dal Giappone. La razza negra, tenuta fino a pochi anni fa in uno stato di deprimente schiavitù e passata in breve tempo da questa allo stato di libertà per gli effetti di una guerra che essa non ha iniziata, pareva non potesse in pochi anni neppure assimilarsi una civiltà tanto progredita, con la quale d' improvviso si trovò a contatto. Tuttavia abbiamo oggi in America delle Università con studenti e professori di razza negra e in cui si impartiscono insegnamenti di ogni genere, dalla pedagogia alla medicina, dalla tecnologia alla teologia (1). Il benessere dei Negri della Giamaica, dice il Reclus, è generale; la loro popolazione aumenta in ogni anno di ottomila persone; l' isola è divenuta un centro importante sopratutto pel litorale dell' America centrale. Egualmente gl' Indiani al contatto della civiltà inglese hanno manifestato qualità sorprendenti (2).

(1) Mondolfo: *Il Negro-Problem agli Stati Uniti* in *Rivista di sociologia*. Anno IV, f. IV.

(2) Reclus: *Geog. Univer.* Vol. XVII.

Pare dunque legittima una osservazione che rimette nei suoi veri termini tale ricerca. L'inferiorità di certi gruppi sociali è un fatto *sociale* e non già *naturale*. Le differenze che in uno stadio elevato di civiltà si riscontrano fra diverse razze ripetono la loro origine da un complesso di cause interamente sociali. Infatti, prima che s'inizii la vita collettiva, nel suo significato più alto, una uniformità sorprendente riscontrasi fra i selvaggi delle regioni più diverse. Quando s' è visto, dice il Bagehot, un abitante della Terra del fuoco s' è avuto cognizione di tutti. Lo stesso fanno notare i viaggiatori per i Tasmaniani. I barbari più avanzati, come i nuovi Zelandesi, hanno meno di uniformità ed un po' più della struttura variata e complessa delle nazioni civilizzate. Una tribù di selvaggi rassomiglia ad una riunione di animali socievoli: seguono il loro capo e imitano ciecamente le abitudini di lui (1). Più tardi, nella vita di relazione, lo stesso processo è seguìto da tutte le razze. Ognuna di queste ha avuto la sua tribù di pastori, di agricoltori, di cacciatori. Come gli organismi che allo stato adulto pare che con le loro differenze non abbiano mai avuto alcun che di comune e pur tuttavia tutti sono partiti da una comune struttura; così i gruppi sociali, pur essendo in un dato periodo diversissimi fra loro, hanno percorso gli stessi stadi ed avuto un principio comune. Una lingua che contenga fin dalla origine un principio formativo che

(1) Bagehot: *Lois scientifiques du developpement des nations.*

non si riscontra in altre non è, dice il Whitney, mai esistita. Le moderne indagini arrivano gradatamente a sottrarre la paternità di certe forme sociali a quei popoli, che fino a poco erano ritenuti gli esclusivi produttori di esse. Mentre il Königswarter ravvisa presso tutti i gruppi sociali ad un eguale grado di sviluppo le stesse forme giuridiche, il De Laveleye mostra l' universalità della forma collettiva di proprietà del suolo in un primo stadio della vita sociale e il Letourneau studia il fenomeno politico, morale, giuridico delle diverse razze senza l'idea preconcetta di una diversità originaria. Oggi possiamo dire che la prima costituzione politica dei Teutoni non è propria, come finora si è creduto, ad essi. È diceva il Freeman, un bene comune a tutti gli Ariani; è la costituzione degli Achei omerici sulla terra e degli Dei omerici sull' Olimpo. Il principio della sovranità democratica non appartiene alla sola Inghilterra. Una cerimonia nuziale, per quanto simbolica possa sembrare, si ritrova esattamente dovunque esiste un certo tipo di famiglia, legata essa stessa ad ogni organizzazione politica. La *città* è esistita presso i Fenici, come presso i Greci e i Romani; è in via di formazione presso alcuni popoli moderni. La famiglia materna ed il *clan*, nota il Durkheim, si ritrovano dovunque. Gli usi più bizzarri si osservano presso i popoli più differenti. L'antropofagia è esistita allo stato di istituzione presso quasi tutti i popoli e s'è perpetuata fino al tempo di Cesare nei costumi europei. Dappertutto la schiavitù ebbe le

sue mille forme, i suoi diversi nomi, i suoi lunghi periodi, gl'identici mutamenti, le medesime cagioni e fu esercitata da ogni razza e sotto ogni religione.

Le forme religiose, le prove giudiziarie sono state dappertutto identiche con le loro leggende e il loro rito. Il diluvio universale della cosmogonia indiana è identico a quello delle cosmogonie chinese, ebraica e cristiana: è il medesimo concetto di corruzione, di castigo divino e di espiazione. Tutte le religioni ebbero il peccato originale, la purificazione del fuoco e delle acque lustrali. Il fuoco di Agnì indiano illuminò gli altari di Fta nella vallata del Nilo; lo ebbero i Greci per Vulcano, fu simbolo di Vesta per i Pelasgi, i Trojani, i Romani; brillò sulle falde degli Appennini e sulle teocali americane. Le acque lustrali furono prescritte nei codici religiosi di tutti i popoli antichi e moderni. Le feste cicliche dei Polinesiani ricordano esattamente ciò che ci hanno trasmesso gli antichi dei culti di Ammone e di Ousirei. La parola *Tabou*, di cui la significazione espiatoria domina imperiosamente tutte le istituzioni religiose e civili dei Polinesiani , esiste con un senso analogo nella maggior parte delle lingue semitiche. Fino nell'assunzione dei loro re pontefici , nelle attribuzioni a loro dovute, nel cerimoniale che li circondava in vita e nel modo di loro sepoltura, le piccole monarchie insulari del Grande Oceano ci hanno conservato un saggio fedele della grande società occidentale, di cui il Nilo disputa alle sabbie del deserto le vestigia e le tombe. Ed, infine, quei monumenti funebri detti

tumulo o *dolmen*, diversi per forme e per nome, non hanno avuto dappertutto che un significato ed una origine (1).

Coloro che muovono dal colore per concludere alla disugaaglianza delle razze suppongono evidentemente la purezza di ciascuna, smentita ormai da tutta la scienza. L'unità di razza è così chimerica come quella di territorio. Non vi è paese al mondo che sia popolato da una razza autoctona e pura. In Europa il miscuglio delle razze è stato massimo. Dopo la fine dell'epoca terziaria fino ad oggi le razze si sono sovrapposte in istrati così numerosi come i terreni geologici. Se le migrazioni popolarono il globo la razza bianca, sparsa dovunque, ha creato qua e là delle razze intermedie. Secondo il d'Omalius, forse con esagerazione, i meticci formano 1[70 della popolazione totale del globo e ciò s'è avuto in tre secoli. Alla fine dei viaggi di Cook le razze della Polinesia non erano state tocche dal bianco; attualmente i meticci vi sono così numerosi che è difficile il trovare degli individui di razza pura. La razza gialla ha nelle sue vene il sangue bianco, ed il giapponese ha in più l'elemento malese; l'indiano è figlio di razza gialla, bianca e negra; il malacco è un prodotto del malese e del chinese. Gli abissini sono un miscuglio di una popolazione negra e di una razza caucasica; i somali hanno in essi sangue greco, romano e forse anche

(1) Martello: *Le così dette razze inferiori* in *Giornale degli Economisti*, dic. 1891.

egizio. Specialmente in America e in Asia troviamo numerosissimi i meticci, coefficiente prezioso di fusione, che ritempra e rinnova le razze e, tal volta, produce i tipi più distinti per bellezza o per ingegno. L'ingegnere Lislet Geoffroy figlio di una negra ed un francese è morto corrispondente dell'Istituto di Francia. Nell' India francese sopra 282000 indigeni si trovano 2000 meticci. Nell'Indo Cina tutte le fusioni umane si sono avute sovrapposte alla popolazione mongolica e malese: l'elemento giallo coprì il negro, il bianco; ariani, cambagi, laotiani, annamiti ed altri si mescolano in proporzioni varie, producendo tinte più svariate ancora. Più tardi sono queste razze secondarie e terziarie che danno luogo a nuove combinazioni. In Francia si trovano elementi latini, celtici, germanici mescolati fra loro. Se la nazione è una per sentimenti essa è diversa non solamente nella storia delle diverse provincie, ma nel loro carattere attuale. Egualmente è del popolo germanico, inglese e di altri (1).

Si può concludere dunque che tutti i gruppi umani, senza distinzione di colore, partecipano al processo sociale. Le conquiste, le colonie, le migrazioni sono i veicoli dell'uomo, formano il soffio che trasporta dall'uno all'altro punto del globo i germi del vero, del bello e dell'utile. Molte volte le teorie che condannano le razze inferiori, quando non muovono da una imperfetta conoscenza sono dettate dalla no-

(1) Novicow: *Les luttes entre les sociétés humaines*, p. 221.

stra ipocrisia, per giustificare lo sterminio brutale di popoli più deboli (1). Una vera teoria scientifica, che deve tener presente il gran principio della universale trasformazione, non può non rigettare una concezione che dà l'ostracismo ad una gran parte del genere umano per solleticare l'orgoglio della parte eletta.

IV.

L'ultima teoria su questo argomento è, come abbiam visto, quella dell'antropo-sociologia. Sotto l'apparenza più scientifica essa mantiene e nasconde gli stessi propositi dell'altra. Non è più il colore che segna la differenza e pone una barriera insormonta-

(1) Su questo argomento molti illustri scrittori si sono soffermati per stimmatizzare il modo brutale e vergognoso con cui gli Europei cercano imporre la *civiltà* alle tribù barbare. La conquista, com'è compiuta specialmente dagl'Inglesi e dagli Spagnuoli, è un vero ritorno a quei mezzi obbrobriosi, che non farebbero onore ad un troglodita. Parecchi milioni di indigeni sono morti sotto i colpi degli Spagnuoli. Diverse razze americane sono state annientate dopo tre secoli. Altre, ridotte a qualche piccolo gruppo, spariranno tra poco. La tribù detta Charruas è stata sterminata nel 1831 dagli Spagnuoli dell'America meridionale. Nel 1835 gl'Inglesi dopo un massacro lasciarono in vita 210 Tasmaniani, i quali nel 1867, confinati in un'isola, erano ridotti a 40 ed oggi distrutti. Cfr. Broça, *Mémoires d'anthropologie*, 2° p. 504; Darwin, *Origine dell'uomo*, cap. 7°; Spencer, *Sociologia*, p. V; Schaffle, Gerlam, Waitz ed altri.

bile fra un popolo e l'altro, ma la conformazione del cranio. Resta tuttavia invariata quell'enfasi brutale con cui la nuova scienza invita allo sterminio delle razze inferiori. « Il progresso dell'umanità, ha detto il corifeo di questa scuola, esige la distruzione totale di quei popoli, di cui l'evoluzione è lenta e pacifica. I secoli venturi vedranno le grandi battaglie combattute per uno o due gradi in più d'indice cefalico » (1).

La nuova scuola ha visto giustamente tutta la debolezza delle antiche teorie che si fondavano sul colore. Seguendo quel criterio si restava in un campo quasi subiettivo, in cui il Morton non vedeva che quattro specie, il St-Hilaire quattro tipi, il Blumenbach cinque varietà e il D'Omalius cinque razze. Essa rigetta in secondo luogo anche il criterio della lingua per stabilire una divisione abbastanza recisa. I Belgi, gl' Italiani e gli Spagnuoli pur avendo, dice il De Lapouge, lingue affini, non hanno alcuna parentela di razza. Resta, adunque, in ultima analisi, l'indice cefalico alla stregua del quale i Piemontesi, gli Svizzeri, i Bavaresi e gli Albanesi sarebbero uniti fra loro da una comunità etnica.

Gli studi craniometrici non sono in realtà molto recenti. Essi rimontano al Blumenbach il quale adottò per l'esame del cranio la *norma verticalis*, modificata dal Camper col suo *angolo facciale*. In seguito il Ret-

(1) De Lapouge: *Le Darwinisme dans la science sociale* in *Revue de sociologie*, 93.

zius pose la distinzione fra *dolicocefali* e *brachicefali*, e infine il Broca trovò l'*indice cefalico*, che si ottiene dividendo la larghezza cranica centuplicata per la lunghezza. Fin qui l'antropologia non usciva al di fuori del suo legittimo dominio. La novità insana è stata introdotta da poco, quando s'è voluto confondere la struttura fisica di un dato gruppo sociale con il carattere sociale ch'esso manifesta. Il Buchner, in tesi generale, aveva affermato che la grandezza, la forma, il modo di composizione del cervello sono in ragione diretta della grandezza e della forza dell'intelligenza che vi risiede. Il De Lapouge, spostando più tardi questa teoria per sè stessa ipotetica, dice: io non conosco una popolazione superiore di cui l'indice cefalico sia al di sotto di 74. Ciò sarà vero, ma non è men vero che la relazione fra il cervello e il pensiero è ancora un' incognita formidabile. Il problema è stato posto in tutti i modi, sia dal lato del volume, sia dal lato del peso, della forma, della composizione chimica, delle circonvoluzioni. Dei cervelli pesanti appartengono talvolta ad idioti e dei leggieri ad uomini di genio. In quanto alla forma la dolicocefalia si riscontra presso i negri, gli Esquimesi, gli Ottentotti, i Messicani. Per le circonvoluzioni il cervello del montone ne è provvisto maggiormente che non quello del cane. Per il peso l'uomo si troverebbe al disotto delle scimmie.

Seguendo intanto l' indice cefalico siamo costretti a riavvicinare le razze più diverse per sviluppo sociale. Secondo i quadri stabiliti dal Broca il Fran-

tese si riattacca al Malese, il Tedesco all' Annamità. Per la capacità cranica dovremmo assegnare il primo posto ai Dahomiani, e i trogloditi sarebbero superiori ai Francesi, secondo le scuole del Topinard, del Morton, del Broca. Ammesso del resto anche un rapporto fra l' indice cefalico e la facoltà individuale, fra l' indice minimo di 65 e il massimo di 90, abbiamo naturalmente tante varietà craniche intermedie, alle quali non corrispondono le denominazioni di dolicocefalia e brachicefalia. Allora si è costretti a creare altri nomi per tali gradazioni, come sottodolicocefali, misaticefali e sottobrachicefali. Quali saranno i caratteri di costoro? Sono razze privilegiate o inferiori? Il vero è che un grado più elevato o più basso d' indice cefalico non apporta nessuna luce in tale quistione. I Belgi hanno per indice da 77 a 78 e sono più dolicocefali dei Prussiani a 79. I Sardi sono molto dolicocefali a 72,8; gli Arabi d' Algeria a 74, i Corsi a 75,2, i Baschi spagnuoli a 77,6. Tuttavia non vediamo, dice argutamente il Fouillée (1), in che modo sia servito a costoro un allungamento del cranio. È forza ammettere, d' altra parte, che l' indice cefalico in una regione può ben variare di dieci gradi. I crani lunghi, larghi e d' altre forme s' incontrano dovunque e in ogni tempo. Sono varietà di struttura da cui non è lecito dedurre alcuna conseguenza che si riferisca allo sviluppo mentale o,

(1) Fouillée: *La psychologie des peuples et l' anthropologie* in *Revue des deux mondes*, 1895.

peggio, ad una attitudine sociale piuttostochè ad un' altra, ad una diversità di senso morale, di religione, di costumi. Questi sono dei prodotti interamente psico-collettivi, i quali si formano in certe condizioni di vita sociale ed assumono quel carattere che la natura di essi determina. L' intelligenza di un uomo, ha detto il Novicow, è in ragione diretta del numero d' idee contenute nel suo cervello e della facoltà di associarle (1). Questo numero è determinato da fattore interno ed esterno. Noi non possiamo dire che quel cervello sia incapace di svilupparsi, perchè fisiologicamente inferiore, ma invece dobbiamo cercare per quali circostanze non si è sviluppato. Se i Celto-Slavi hanno manifestato minore sviluppo intellettuale di fronte ad altri popoli, la causa di ciò bisogna ricercarla nelle condizioni geografiche, storiche, politiche in cui essi si sono trovati.

Se coloro che movevano dal colore delle razze erano costretti a non tener conto della razza gialla, che pure in un tempo remoto aveva dato di sè prove non dubbie di civiltà, gli altri che si affidano all' indice cefalico debbono sconoscere le grandi conquiste operate dai Celti nelle loro migrazioni attraverso la Gallia, la Spagna, le isole Britanniche e trascurare la civiltà Etrusca, Pelasgica, Tirrena. Se attualmente è il nord occidentale d' Europa che ha un certo predominio per lo sviluppo intellettivo, altra volta tale superiorità appartenne alla Cina, più

(1) Novicow: *L' avenir de la race blanche*, p. 81.

tardi ad Atene e in seguito a Roma (1). Nè questa trasmissione è regolata da ragioni antropologiche. In ogni tempo i tipi più diversi si sono trovati a contatto fra loro, concorrendo tutti a quel grandioso lavoro che è la civiltà universale. La storia non è il prodotto di una sola razza, ma nasce ed è più ricca dove qualità e proprietà diverse si trovano di fronte. A quel modo che le unioni circoscritte nell' ambito di una casta sono causa di degenerazione, se a lungo andare un elemento estraneo non interviene a vivificarle, così il lavorìo sociale che si produce in dato gruppo porta non solo un' impronta unilaterale, ma si esaurisce ben presto se non è ritemprato dall' intervento di nuove energie. Sono quindi da evitarsi quelle *selezioni sociali*, che l' antropologia mette innanzi e presenta come cause di progresso e come rimedio per rimuovere lo squilibrio da cui sono turbate le società moderne.

Per l' Italia in particolare secondo un accurato studio del Livi (2) troviamo che la media dell' indice cefalico si aggira intorno ad 83. Avendo poi riguardo alle singole regioni si nota che la brachicefalia domina quasi esclusivamente nell' Italia settentrionale, si attenua nella centrale e sparisce nella parte meridionale, ove la dolicocefalia ha il sopravvento. Secondo le nuove teorie l' indice cefalico do-

(1) Fouillée: *Art. cit.*

(2) Livi: *L'indice cefalico degl' italiani* in *Archivio per l'antropologia ed etnologia*, 1886.

vrebbe andare di pari passo con le condizioni intellettuali e sociali delle nostre regioni. Ma, chi potrebbe fare violenza ai fatti per sè stessi eloquenti? Peggio poi quando si cerca una spiegazione di tale fenomeno. In questo caso l' antropologia non fa altro che dar ragione alle critiche che le si muovono, giacchè se da un lato invoca cause sociali, le quali per essa hanno operato un arresto nello sviluppo di certe regioni, dall' altro sono quelle medesime cause che spiegano siffatta varietà d' indice cefalico. È l' influenza della civiltà greca nell' Italia meridionale, si dice, quella che spiega l' odierna dolicocefalia; gli altri avvenimenti politici, a loro volta, dànno ragione dell'abbassamento di civiltà verificatosi dopo. Dunque il fatto antropologico è sempre un derivato, un prodotto e mai una causa.

E se questo è vero, mentre la psicologia che s' è voluta tracciare del dolicocefalo e del brachicefalo è una fantasticheria di un nuovo genere, le leggi dell' antropo-sociologia non possono avere alcun valore reale. Quale sarà mai la relazione che corre tra un fatto sociale così complesso, come quello della ricchezza, e l' indice cefalico? Tra questo e l' emigrazione? Nè le cifre addotte per dare un' aria di verità a tali leggi provano gran cosa, giacchè la statistica consultata in modo parziale può apparentemente dar credito alle induzioni più arrischiate. Per falso metodo o ad arte si lasciano al di fuori del computo numerose eccezioni, le quali da se stesse potrebbero essere di sostegno ad una tesi opposta

alla prima. Ed in tanta incertezza, resa più stridente da altre dottrine antropologiche che accordano ai Celto-Slavi qualità di prim' ordine, come si può inneggiare al trionfo della razza bionda e condannare una parte immensa del genere umano? Come accettare, dice il Fouillée, delle ipotesi psicologiche e sociali fondate su ipotesi storiche e antropologiche? La legge della fraternità è più sicura di tutte le storie. Noi non sappiamo se i tratti fisici che distinguono oggi, meno che pel passato, le razze sieno col tempo destinati ad affievolirsi od a sparire addirittura. Sappiamo però fin da ora che l'opera immensa della civiltà richiede il concorso di tutti i gruppi, i quali in siffatta molteplice cooperazione saranno distinti non pel colore e l' indice cefalico, ma pel numero e la qualità di idee che presenteranno.

In conclusione, se l' antropologia in diritto ha un certo valore con la considerazione giustamente invocata sull' uomo criminale, in sociologia la sua importanza è minore, per non dire nulla. Del resto anche l' antropologia detta criminale, quando è circoscritta al dato somatico solleva giustamente le più gravi obiezioni, perchè sfugge ad essa la cognizione delle vere cause che concorrono alla formazione del crimine. In iscienza sociale, poi, anche dato che l' antropologia possa un giorno o l' altro stabilire su una base certa la relazione tra il pensiero e l' indice cefalico, le deduzioni che essa potrà ricavare da tale rapporto non avranno che un valore assai limitato pel sociologo. Non è il pen-

siero individuale che determina direttamente l'evozione delle società umane. L'antropologia, che a poco a poco con le sue applicazioni alla sociologia, al diritto, alla storia, all'arte tende a diventare una specie di enciclopedia, deve circoscrivere il suo obietto di ricerca se vuole esercitare da vero un' influenza salutare con suggestioni feconde, non già con generalizzazioni incomplete. Tale era anche il pensiero del gran sistematore di essa, Paolo Broca. Costui credeva che l'antropologia non dovesse nella quistione delle *razze* uscire al di fuori del suo campo zoologico ed etnico per toccare la quistione dei *popoli*. Come un argomento prediletto facilmente acquista nella mente di colui che lo studia una importanza eccessiva, così ogni scienza è tratta quasi sempre ad invadere il dominio delle altre. Interviene la critica, la quale mostra, che, senza un limite ben definito, ogni disciplina compromette la serietà delle proprie indagini e il proprio progresso.

CAPITOLO 2.

LA LOTTA DELLE RAZZE IN SOCIOLOGIA

La quistione della razza, sotto un altro aspetto, è stata introdotta recentemente anche in sociologia mediante il Gumplowicz. Esaminiamo questa nuova dottrina ed il suo valore (1).

(1) L'opera del GUMPLOWICZ che si occupa di proposito di

I.

Secondo il Gumplowicz il processo sociale è la più alta delle quistioni scientifiche. Le scienze che insino ad oggi si sono occupate di tale esame sotto il nome di filosofia della storia, psicologia etnica, storia della civiltà, hanno con i loro tentativi contribuito a moderare gli slanci dell' immaginazione, facendo prevalere una critica più esatta dei fatti sociali. Nel loro insieme, però, tali teorie hanno avuto a base ora una esplicazione divina ed ora umana. In avvenire si dovrà dare ad esse un carattere essenzialmente naturale. Il principio religioso appartiene ormai ad un passato remoto e nessuna teoria scientifica potrà più ricorrere ad esso. Il principio umano, razionalista o metafisico, ha vita nel tempo presente, ma è in procinto di declinare rapidamente, essendo scosso da due fatti: dalla mancanza di libertà del volere e dall' unità della natura e dello spirito. Non resta che il terzo, al quale siamo ineluttabilmente condotti dal sentimento della relazione che i fatti cosmici hanno tra loro, in virtù della quale relazione lo sviluppo della storia ci si offre come un processo naturale, governato da leggi superiori e indipendenti dallo spirito umano.

Non v' è alcun bisogno di rimontare all' indivi-

questa quistione è: *La lutte des races*. Nelle altre: *Precis de sociologie* — *Sociologie e politique* è accennata.

duo, al suo arbitrio o alla sua mancanza di libertà per ritrovare la base di una storia naturale delle società umane. Anzi, per questa via sarebbe impossibile giungere ad un risultato qualsiasi. È vero che bisogna possedere elementi definiti per determinare il movimento di quella storia, ma essi non vanno ricercati nell'individuo, si ritrovano invece nei diversi gruppi etnici e sociali di cui si compone l'intera umanità. Sono questi gruppi che bisogna seguire nel loro svolgimento regolare, se vogliamo cogliere il processo grandioso della civilizzazione.

Singolarmente considerata ogni tribù è costituita dalla comunità di certe produzioni del senso e dello spirito, dalla identità di lingua, di religione, di costumi e, principalmente, di sangue. Dove s'incontrano queste cause siamo in presenza di una unità etnica, alla quale comunemente si dà il nome di razza. Dappertutto, e sia nei primordi della storia che nelle regioni scoverte più recentemente, noi incontriamo un grandissimo numero di razze, le quali si considerano fra loro come estranee per sangue e per discendenza, si odiano, si combattono, si distruggono a vicenda. Questa molteplicità di gruppi tuttavia, secondo il Gumplowicz, non è stazionaria; essa invece, come vedremo, tende a mano a mano a diminuire, sia per effetto di estinzione, che per amalgamazione.

La storia autentica di tutti gli Stati dell'antichità, del medio evo e dei tempi moderni ci mostra che un gran numero ed una grande varietà di tribù si

avvicinano gradatamente all' unità ed alla omogeneità, perdendo i tratti caratteristici a favore del tutto unitario. Sin dai primi tempi storici noi assistiamo a questa sparizione di gruppi, per via di amalgamazione, tanto nei grandi Stati dell'Asia minore e in Persia, quanto in Grecia, in Roma e più tardi su vasta scala in Germania, in Francia, in Inghilterra. Attualmente simile processo si compie in Russia, in Austria ed altrove. Perciò è difficile ai nostri tempi trovare un popolo che non sia il risultato di una grande mescolanza di gruppi diversi. L'eterogeneità etnica di qualche Stato, come l'Austria, la Russia, l'Inghilterra è chiaramente visibile. Nel raggio della dominazione inglese nell' India i diversi gruppi parlano più di centotrenta lingue. Sul suolo egiziano si trovano Fellahs, Kopti, Beduini, Nubiani, Sudanesi, Turchi, Greci. L'eterogeneità di altri Stati detti nazionali se è meno evidente non è meno vera, e si discopre mediante l'investigazione storica. Nè processo diverso s' è potuto compiere nei tempi dei quali abbiamo scarse conoscenze.

Ora, perchè vi sia processo naturale, occorre che elementi eterogenei agiscano gli uni sugli altri. Ed infatti i gruppi etnici ubbidiscono ad una legge cui non si può negare una certezza quasi matematica. È la seguente: Ogni elemento etnico abbastanza forte cerca far servire ai suoi scopi ogni elemento debole che trova nel suo raggio di dominio o che vi penetra. Da ciò una lotta incessante, che è il principio propulsore, la forza motrice della storia. Tale lotta

incomincia col manifestarsi mediante il cannibalismo e si perpetua sino ai nostri giorni sotto la forma di guerra. È da essa che scaturiscono gli organi sociali e, primo fra tutti, lo Stato, il quale organizza il dominio dei vincitori sui vinti , imponendo una divisione di lavoro, da cui traggono origine le industrie, le arti , le scienze. La divisione delle classi in nobiltà, borghesia e contadini riposa su una eterogeneità etnica. Nè il Gumplowicz ammette che l'evoluzione sociale possa trasformare il primitivo sentimento di ostilità a vantaggio della mutua cooperazione. La legge del movimento vi si oppone. Una razza, sia pure consolidata, tende sempre ad entrare in lotta con un' altra straniera. Nè le invenzioni e le scoperte cambiano l'essenza dell'umanità ed i suoi istinti bellicosi. L'uomo resta lo stesso attraverso le meraviglie della scienza. Non vi è progresso, nè regresso, perchè gli elementi sociali sono sempre animati dalle stesse forze, perchè la qualità e quantità di queste resta sempre eguale. È un'illusione credere ai grandi progressi della scienza moderna di fronte al pensiero antico. L' invenzione elettro-tecnica , la più raffinata del sapere contemporaneo , non oltrepassa l'importanza del primo segno grafico cuneiforme. Le verità filosofiche degli antichi sono restate le più alte e nessun pensatore moderno saprà dire cosa che non sia già nei libri di Confucio, dei Veda e di Budda. Se in qualche periodo si riscontra un relativo progresso, la decadenza non si farà molto aspettare.

Questa è in breve la teoria del Gumplowicz esposta

dallo stesso autore nei suoi tratti principali e abbastanza disordinatamente. Essa può riassumersi così: Il processo sociale è un fatto naturale, e si compie mediante l'azione reciproca dei suoi elementi etnici eterogenei. Ogni gruppo è caratterizzato da un sentimento di simpatia per i consanguinei e da un sentimento d'odio contro i gruppi stranieri. Da ciò nasce una lotta continua, che si perpetua attraverso la storia sotto forme svariate.

II.

Di questa teoria diremo anzitutto in linea generale che essa, se ha il merito di aver portato in sociologia la considerazione della razza, ha, d'altra parte, il difetto di aver assegnato a questa un compito poco definito. Qualcuno dei principii stabiliti dal Gumplowicz ha certamente una importanza nel processo sociale, ma l'errore incomincia quando su qualche principio secondario s'eleva una teoria generale.

Il Gumplowicz, come abbiam visto, si fonda su due principii fondamentali: la molteplicità primitiva dei gruppi etnici e il movimento che li spinge, da un lato, a fondersi fra loro e, dall'altro, a combattersi incessantemente. Ora, ammettendo pure che il poligenismo dell'autore riposi su dati scientifici, non ne consegue che il processo di unificazione sia dovuto interamente alla identità di sangue, di parentela. Questo legame, come abbiamo notato altrove,

può esercitare un'efficacia sugli aggregati primitivi, sull'orda ad es., ma non restare immutato ed avere eguale valore nella formazione di aggregati più complessi. Più gli aggregati sono complessi e più si chiarisce assurda una identità di sangue con gl' incrociamenti, le emigrazioni, le conquiste ulteriori. Il Gumplowicz fa bene a scartare l'eterogeneità antropologica quale causa di eterogeneità etnica, ma non pare che a sua volta abbia definito esattamente i caratteri che distinguono quest' ultima. « Nel corso della storia, egli dice in un altro luogo, noi incontriamo non già i gruppi naturali primitivi, ma miscugli antropologici, formati di elementi molto variati. La diversità di questi elementi non ha alcuna influenza sui rapporti sociali di questi gruppi. Dal punto di vista sociologico questi si comportano fra loro come gruppi eterogenei. E ciò che costituisce tale eterogeneità è dovuto ad altri fattori, che non hanno niente di comune con la struttura dello scheletro o del cranio. I fattori che producono tale sentimento di comunità sono quelli d' esser nati nel gruppo e in conseguenza di provenire da certi parenti e d'esser stati educati nel gruppo. È l' educazione che fornisce la lingua, i costumi, la religione, le idee, tutto ciò insomma che dà al gruppo una fisonomia distinta. Sono questi fattori che fanno nascere un interesse comune, che lega i membri del gruppo in un sentimento detto patriottismo ».

Dunque lo stesso Gumplowicz è costretto, ripensandoci sopra, ad uscire dal concetto angusto della

razza ed invocare certi fenomeni sociali per designare i caratteri che distinguono un aggregato. Se avesse seguito sempre questo criterio egli avrebbe dato alla sua teoria altro svolgimento e la fusione fra i gruppi l'avrebbe vinta sulla lotta, per quella virtù essenzialmente affratellatrice che ha l'idea. Il Gumplowicz, invece, si dibatte e confonde senza posa l'elemento etnico e il sociale, fino ad affermare che i fenomeni sociali medesimi sono determinati qua e là dal carattere della razza che li elabora. Per tal via, come si vede, egli assegna arbitrariamente alla razza un carattere *originario*, senza svelarci, d'altronde, donde e su che esso si fondi. Tutti i più grandi etnografi moderni, dal Bastian al Perty, dal Peschel al Waitz, sono concordi nel rigettare tale presunta eterogeneità etnica, che pare adottata per eliminare la ricerca scientifica. La diversa natura dei luoghi e, più ancora, le vicende storiche producono la configurazione e le variazioni nella fisonomia degli aggregati umani. Quando un gruppo manifesta un carattere tutto proprio esso si trova indubbiamente in un periodo storico, suppone, in altri termini, uno stadio più o meno lungo di vita sociale.

Essendo così incerta e vacillante nelle sue basi, la teoria del Gumplowicz non riesce ad assegnare al principio etnico e della lotta un contenuto desunto da una rigorosa ricerca storica. È vero che la lotta, nel suo significato più largo, è la trama della vita cosmica e si ritrova perciò nella vita sociale. Ma, i modi che essa assume nelle varie epoche sono ma-

nifestamente varii. In questa distinzione sta tutto il valore di quel principio ed una teoria, che si accontenti di una formula generale, è di necessità incompleta. Dalla lotta di famiglia si passa a quella di tribù, di città, di popoli, di nazioni. L'una forma annulla l'altra. Non avremmo avuta la tribù se non fosse scomparsa la lotta di famiglia; non avremmo avuta la nazione se non fosse cessata la lotta di tribù, di regione. Le altre forme di lotta, che ancora esistono, cioè lotta di classe, di religione, non sono che avanzi di conflitti più vasti, trasformazioni di essi e destinati, com'essi, a scomparire nella fusione sempre più intima e più vasta dei gruppi umani. Che divennero le distinzioni romane fra patrizi, cavalieri, plebei, provinciali, latini, italiani, coloni? Che divennero le distinzioni medievali fra feudatari, vassalli, valsassori, valsassini, leudi, aldioni? Come potrà dunque affermarsi eterna questa disparità di classi che oggi ancor sopravvive e questa brutale contesa per l'esistenza onde è afflitta l'umanità? (1) Il nostro secolo ha subìto ad oltranza il predominio del concetto di lotta, in biologia col Darwin, in economia col Marx, in sociologia col Gumplowicz. È tempo che tale concetto si trasformi, si allarghi. In biologia ed in economia ciò è avvenuto, avverrà anche in sociologia con l'abbandono del darwinismo sociale, monco, unilaterale.

Il Gumplowicz si limita a dire che i germi di odio,

(1) LORIA; *Darwin e l'economia politica.*

di ostilità e di guerra accanita non si estinguono mai, passando ravvivati in nuovi gruppi per perpetuarsi in nuove lotte con comunità straniere. Ma non ci mostra donde traggano vita tali germi. Più esatto è il Novicow, il quale, pur mantenendo a principio fondamentale la lotta, riconosce in questa tre forme successive: fisiologica, economica ed intellettuale. Ora, su questa via, si può bene conciliare una variabilità delle razze ed un' opposizione fra esse. Senza questo diverso contenuto la lotta non spiega, come vorrebbe il Gumplowicz, l'evoluzione dello Stato e degli altri organi sociali; nè si può ammettere un progresso nelle società umane. Il Gumplowicz è logico nel negarlo, perchè un progresso porta seco variazione, mutamenti continui negli elementi e nei loro modi di azione.

Il Gumplowicz crede che il suo poligenismo assicuri, nel modo com'è da lui inteso, un fondamento stabile alla scienza sociale. Qui è la sua illusione. Se il poligenismo in generale non è una dottrina secura, quello adottato dall'autore solleva obiezioni più numerose. Il Gumplowicz, diceva recentemente il Sergi, non ha un concetto chiaro e determinato della sua dottrina, perchè con l'espressione—innumerevoli orde umane primitive—non lascia intendere se sono specie di un genere animale o di più generi; oppure se sono gruppi di viventi nati casualmente, senza alcuna relazione fra loro, in America, in Africa; ovvero razze di un'unica o di più specie od, infine, popoli prodotti per miscela di razze. Nulla di tutto

ciò. Il poligenismo sostenuto dal Morton, dall' Agassiz, dal Broca e da altri riposa sopra una base scientifica, benchè discutibile. Invece il Gumplowicz manca di una distinzione fra popoli e razze. Sono razze, popoli o stirpi quelli elementi detti *orde*? Se sono razze devono avere caratteri comuni e caratteri divergenti, derivando da un' unica specie. Se sono popoli non sono razze, ma una composizione di differenti razze, fuse fra loro. Se sono stirpi sono qualcosa di più esteso, ma che si riferiscono ad unità di origine. Se le razze, i popoli o le stirpi sono fra loro nemici, non è necessario che sieno stranieri gli uni agli altri e perciò anche meno eterogenei; possono essere anzi omogenei ed accaniti nemici, come negli animali le specie affini sono più nemiche fra loro, che non le specie diverse secondo la dimostrazione del Darwin. I popoli o razze affini veramente sono più accaniti avversari fra loro, che non sieno quelli di origine diversa. Il motivo è facile e intelligibile, perchè i popoli, come le specie affini, si fanno concorrenza sopra lo stesso terreno e per le stesse cose di prima necessità (1).

Fatta perciò questa distinzione importante si giunge ad una conclusione affatto opposta a quella del Gumplowicz, ed è che da un' unica razza nacquero delle società distinte e spesso così lontane da sembrare diverse stirpi e diverse razze; come pure non

(1) Sergi: *I dati antropologici in sociologia*, in *Rivista di sociologia*, II f. 1°.

è la eterogeneità etnica quella che ha sempre determinato la lotta, verificandosi questa talvolta fra gruppi derivati dalla stessa razza. Non è difficile, ad esem, pio, dimostrare la stessa omogeneità tipica per le differenti popolazioni della Grecia antica, designate con nomi diversi e molto frazionate. Quando l'invasione aria fece entrare un nuovo elemento etnico fra gli elementi primitivi di Grecia e d'Italia non ne seguì per questo il fatto della lotta di razze, secondo il concetto del Gumplowicz, perchè i nuovi venuti si fusero coi vecchi abitanti e più non si distinsero con l'andar del tempo. Furono sempre le differenti frazioni della stirpe mediterranea, pure e miste con gli elementi arii, quelle che si fecero la lotta. Gli Etruschi mediterranei, omogenei dal punto di vista fisico con gli Italici e quindi con i Latini, combatterono un'eterna lotta con questi, fino alla loro scomparsa dalla storia. Ugualmente si può affermare delle frazioni italiche vinte ed incorporate dai Latini. Era lotta fra elementi omogenei e non fra elementi eterogenei, e più forte che mai, perchè tutti questi elementi volevano serbare nazionalità, indipendenza e supremazia se le avevano, ovvero acquistarle se non le avevano.

Vedesi quindi che la lotta non è intimamente legata alla eterogeneità di razza. La lotta essenzialmente di razza è semplicemente uno degli aspetti delle relazioni che intercedono fra i gruppi, ma non può innalzarsi a teoria assoluta. Si può infatti provare storicamente, come vorrebbe il Gumplowicz, che

la classe dominante abbia sempre cercato i suoi soggetti in una tribù straniera? Che l'andocrazia sia sorta mediante il ratto di donne appartenenti ad altra orda? E che, infine, la moderna lotta di classe abbia dovunque un fondamento etnico più che sociale? La teoria del Gumplowicz può avere un valore applicandosi ai primi stadi dell'evoluzione sociale, non già a tutta la storia. Certamente per comprendere le fasi ultime della civiltà bisogna riannodarle alle fasi anteriori, anche le più lontane; ma è il concetto di genesi che bisogna insinuare in siffatta ricerca, non quello di ripetizione delle stesse forme. È seguendo il principio evolutivo che la sociologia può formulare delle leggi, in cui saranno rispecchiati i fatti innumerevoli onde scaturì lentamente la vita dei popoli civili nella sua secolare formazione.

CAPITOLO 3.°

Lo spirito di razza

Dall' esame fatto delle dottrine antropologiche e sociologiche intorno alla razza pare che, a nostro avviso, questa non abbia alcuna importanza nella scienza sociale. Tale giudizio è prematuro. V'è un altro aspètto sotto cui ci si presenta la razza, ed è in esso che noi ritroveremo molta parte di vero, purchè inteso convenientemènte e in certi limiti. Non è una teoria già formulata quella a cui ci rivolgiamo, anzi

conviene accennarla, perchè il nostro pensiero possa acquistare maggiore lucidezza.

Fin dalla più alta antichità s' è fatto appello al carattere d'un popolo quando s'è voluto trovare la ragione della fisonomia particolare che le istituzioni politiche, religiose, giuridiche, artistiche presentavano in un dato gruppo sociale. Colui che consulti, sia pure superficialmente, la storia di certe dottrine s'imbatterà spesso in questo concetto, che per molto tempo è stato sostituito alla ricerca scientifica. Ricordiamo tutti, a cagion d'esempio, lo strano abuso che s' è fatto fino a poco del così detto individualismo germanico da coloro che cercavano darsi ragione del carattere peculiare che alcuni fenomeni sociali presentavano in quel popolo. E questo individualismo è stato opposto alla *statolatria* delle genti latine, nelle quali, per contrario, s' è voluto ritrovare un continuo appello allo Stato, raramente invocato dagli altri popoli europei. Nè attualmente tale argomentazione ha perduto interamente vigore. È l'antropologia criminale, una scienza affatto contemporanea, che invoca lo spirito etnico quale uno dei fattori del crimine. Ci troviamo dunque dinanzi ad una quistione antica e complessa, allo *spirito di razza*, che s' insinua in questa ed in quella disciplina senza essere stato mai esaminato nettamente e minutamente. La sociologia può oggi tentare questo esame per determinare il contenuto dello spirito di razza, la sua forma ed il suo valore.

I.

È fin dalla più alta antichità, come dicevamo, che s'è riconosciuto, sebbene in modo molto vago, uno spirito del gruppo. Le letterature di tutti i paesi contengono a dovizia accenni su tale argomento. Dal poeta indiano Vishnü Das, che nel suo *Svarga Rohan* (Ascensione al cielo) parla acerbamente dei Dvigi, ad Esiodo che nel 26° verso della sua Teogonia dice con disprezzo dei Cretesi, dei quali S. Paolo ripete: *Cretenses semper mendaces*, *malae bestiae*, *ventres pigri* (Epis. Tit. I, 12), e da Omero a Dante gli esempi sono innumerevoli. Vero è che il carattere dato ad un gruppo risente delle passioni politiche dell'epoca, le quali portano sempre ad un'invettiva, come *fede punica* e *fede greca*. È noto ciò che Giugurta disse di Roma: *Urbem venalem et mature perituram si emtorem invenerit.* Ciò nonpertanto questo spirito del gruppo in uno stadio più avanzato mostrasi indipendente dalle rivalità politiche. Così Platone ed Aristotile odiavano il commercio, perchè temevano che esso potesse, col contatto di altre genti, portare la corruzione del carattere che oggi diremmo nazionale. Similmente i romani istigati da Catone vollero allontanato dalla città Carneade, per evitare l'influenza greca, da essi reputata nefasta sulla educazione latina.

Nella Rinascenza troviamo il Pontano che descrive il tipo inglese; il Machiavelli che fa del carattere francese una descrizione minuta ed improntata

ad evidente esagerazione. E, un po' più tardi, la mente filosofica del Vico, sollevandosi ad un concetto astratto, intuisce nei suoi caratteri più generali e lucidamente lo spirito del gruppo in queste parole: La Sapienza volgare è un *senso comune di ciascun popolo o nazione*, che regola la nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni, così che facciano acconcezza in ciò che *sentono comunemente tutti di quel popolo o nazione* (1). Dopo questo tempo lo spirito del gruppo è presupposto dalla filosofia della storia, dalla politica, dall'arte e, perfino, dalla religione. È l'Hegel che assegna alla storia universale il predominio greco, romano e germanico. È il Savigny che spiega con lo spirito di razza il carattere di certi istituti giuridici. « Tutti i popoli, dice il Laurent, arrivano alla libertà, od alla verità, ma ciascuno le concepirà in modo differente, perchè le razze saranno sempre diverse ». Il Curtius, il Motley il Gervinus, il Taine ed in parte il May seguono lo stesso presupposto, che il Mill ed il Buckle, d'altra parte, rigettano sprezzantemente.

Il primo che tentò dare una certa spiegazione in ordine allo spirito del gruppo fu, se non andiamo errati, quell'aristocratico intellettuale che fu il Taine. Ciò che si chiama razza, egli diceva, sono quelle disposizioni *innate* ed *ereditarie* che l' uomo porta con sè alla luce, e che ordinariamente sono unite a differenze notevoli nel temperamento e nel-

(1) VICO: *Scienza nuova*, c.° 2° II.

la struttura del corpo. Vi sono *naturalmente* della varietà di uomini, come vi sono delle varietà di tori e di cavalli : gli uni bravi ed intelligenti, gli altri timidi e gretti: gli uni capaci di concezioni e di creazioni superiori, gli altri confinati nelle idee e nelle invenzioni rudimentali ; qualcuna adatta più particolarmente per certe opere e provvista più largamente di certi istinti, come si osserva nelle razze di cani, alcune adatte per la corsa, altre per la lotta ed altre, infine, per la guardia della casa e del gregge. Esiste nella razza un'attitudine sì distinta e forte, che sussiste attraverso enormi deviazioni subìte per cause diverse. Una razza, come l'antico popolo Ario, distesa dal Gange fino alle Ebridi, stabilita sotto tutti i climi, sparsa su tutti i gradi della civiltà e trasformata da trenta secoli di rivoluzioni, manifesta tuttavia nelle sue lingue, nelle sue religioni, nelle sue letterature e filosofie la comunità di sangue e di spirito, che unisce anche oggi tutti i suoi rami. Per differenti che oggi sieno, l'antica parentela non è punto distrutta : la barbarie e la coltura, gl'incrociamenti e le varietà di clima e di suolo, le vicende favorevoli e sfavorevoli non hanno alterato il tipo fondamentale che si rintraccia tuttavia sotto i caratteri secondari creati dal tempo.

Non rechi intanto meraviglia questa tenacità sorprendente. Gli avvenimenti registrati dalla storia, rischiarando gli avvenimenti anteriori, spiegano assai bene la solidità quasi incrollabile de' caratteri primordiali. Considerando un Ario, un Egiziano, un Chi-

nese venti o trenta secoli prima della nostra èra vediamo che essi rappresentano il prodotto di un lavorìo sociale durato un tempo ancor più lungo. Come un animale deve adattarsi al suo ambiente, che, variamente configurato, produce diversità di nutrizione e di riproduzione; così per l'uomo una varietà di clima porterà bisogni diversi ed in conseguenza un sistema di azioni, di abitudini e d'istinti diversi. Obbligato a mettersi in rapporto con l'esterno l'uomo acquista un carattere che è in corrispondenza con esso. Perciò ad ogni momento storico si può considerare il carattere di un popolo come la ricapitolazione di tutte le sue azioni e di tutte le sue sensazioni precedenti; come una quantità, un peso difficile a scuotere, poichè ogni minuto del passato ha contribuito a renderlo pesante, e per sollevarlo occorrerebbe un numero di azioni e sensazioni ancor più grande. La profonda differenza che ci si mostra tra le razze germaniche da un lato e le elleniche con le latine dall'altro proviene in gran parte dalla diversità di contrade dove esse si trovarono stabilite. Le une in paesi freddi ed umidi, nel fondo di aspre foreste o sulle rive di un oceano deserto, chiuse in sensazioni monotone o brusche, inclinate all'ubbriachezza e dedite a vita guerresca; le altre, al contrario, poste sulla riva di un mare ridente, invitante alla navigazione ed al commercio, da cui nacquero gl'istinti sociali e lo sviluppo prodigioso delle lettere e delle arti (1).

(1) Taine: *Histoire de la litt. anglaise*, 1° p. XXVI.

Molto più tardi è stata presentata dal Le Bon una nuova teoria intorno allo spirito di razza. Se quella del Taine aveva una base che diremo *fisica*, l'ultima ha un fondamento *psicologico*. Si possono secondo il Le Bon, stabilire delle grandi leggi che segnano il cammino di ogni civiltà. Le più generali fra queste leggi si rivolgono alla costituzione mentale delle razze. La vita di un popolo, le sue istituzioni, le sue credenze e le sue arti non sono che la trama visibile della sua anima invisibile. Perchè un popolo trasformi le sue istituzioni, le sue credenze e le sue arti deve prima trasformare l'anima donde esse emanano. E perchè possa legare ad un altro la sua civiltà deve anzitutto comunicargli il suo carattere, che crea i destini delle nazioni. Sono queste differenze profonde, esistenti nella costituzione mentale dei diversi popoli, che inducono una diversità nel sentire, nel pensare e nell'operare di essi. La maggior parte delle guerre religiose e di conquista non ha altra origine.

Un agglomeramento di uomini di razza diversa può costituirne una nuova, cioè possedere un'anima collettiva, se un'esistenza secolare passata in un ambiente uniforme assicura ad essa sentimenti, interessi e credenze comuni. Se fra i popoli civilizzati non è più possibile rinvenire una razza naturale vi si trovano però delle razze che diremo *sociali*, create appunto dalle condizioni storiche, con una costituzione mentale avente caratteri immutabili come quelli anatomici della specie. L'educazione e l'am-

biente potranno avere un'efficacia soltanto sui caratteri secondari , non sui fondamentali, che restano quasi invariati. I fattori nuovi, morali o fisici, non operano profondamente che sulle razze nuove. vale a dire sul miscuglio di antiche razze, di cui gl' incrociamenti hanno disgregato i caratteri ereditarii, laddove una razza antica perisce piuttosto che subire trasformazioni che le s'impongono. Nè le istituzioni godono di tale azione modificatrice. La loro funzione sta nel dare una sanzione quasi legale ai cambiamenti accettati dai costumi e dalle opinioni comuni. Esse seguono tali cambiamenti e non li precedono, perchè manca loro la forza di modificare il carattere ed il pensiero. A misura che il processo sociale si avanza i gruppi diventano più stabili e le trasformazioni più rare. Per ciò che concerne l' Europa si può dire che il tempo delle formazioni delle razze storiche fra poco sarà chiuso e la loro immutabilità definitivamente fissata. Non è quindi verso l'uguaglianza che sono incamminati i popoli , ma verso una ineguaglianza, resa in ciascuno di essi forte e fatale dalla lunga storia della propria vita (1).

II.

Movendo ora da questi accenni, che riflettono in parte l' opinione più diffusa intorno all' argomento che ci occupa, esamineremo lo spirito del gruppo ri-

(1) Le Bon : *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples.*

spetto alla sua natura, ai suoi caratteri ed al suo valore.

Che esista, anzitutto, uno spirito di razza non vi ha dubbio. Gli antichi, pur disponendo di osservazioni limitate e circoscritte, lo avevano intuito. A noi, dopo un lungo periodo di storia umana e dopo tante ricerche fatte su questa, riesce più facile mostrarlo e intenderlo. Consideriamo per poco lo spirito che anima il popolo inglese, sovente citato, e che offre, in realtà, caratteristiche ben distinte. I tratti essenziali di esso sono un'energia indomabile, una iniziativa possente, un impero assoluto su di sè, un sentimento d'indipendenza spinto fino alla insociabilità, una fede religiosa molto viva, un'idea del dovere netta e precisa. Lo straniero che visita l' Inghilterra è immediatamente colpito dal carattere singolare di quel popolo. Egli constaterà il bisogno della vita indipendente nell'abitazione più modesta, ritroverà l'energia della razza così nel lavoro dell'operaio, come nell'educazione del giovane abbandonato a sè stesso. Vedrà la forza dell'iniziativa privata apparire sotto l'una e l'altra forma e per soddisfare i bisogni più svariati. In qualunque punto del globo emigrerà questo popolo esso diventerà immediatamente preponderante e fonderà potenti imperi. Se la razza soggiogata, sarà come i Pelli Rosse d'America, abbastanza debole, essa sarà gradatamente distrutta. Se è numerosa, come le popolazioni dell'India, sarà semplicemente ridotta ad un vasssallaggio durissimo e obbligata a lavorare per i suoi padroni. È sopra-

tutto in un paese nuovo, come l' America, che bisogna seguire i meravigliosi progressi di questo popolo. È occorso ad esso un secolo appena per innalzalsi là al livello di grande potenza. L'attitudine dei cittadini a governarsi da sè stessi, ad associarsi per fondare delle grandi industrie, per creare delle città, delle scuole, dei porti, delle ferrovie è spinta a tal segno da rendere quasi inutili i pubblici poteri. Al di fuori della polizia e delle rappresentanze diplomatiche non si scorge a quale funzione essi potrebbero essere chiamati. In nessun altro paese del mondo, come nella grande repubblica americana, si è così maggiormente imposta la selezione naturale. In essa non v'ha posto per i deboli e quando una eccessiva emigrazione cominciò a far notare sul suolo degli Stati uniti uno squilibrio economico, preconizzato dal Macaulay in una famosa lettera, si decretò la totale espulsione di certi popoli con la legge Geary, cui del resto non s'è dato vigore soltanto per le ingenti spese che ne chiedeva l'applicazione (1).

È un tratto rimarchevole di questo popolo, diceva l' *Edinburg Review* del luglio 1861, ed un tratto di cui siamo fieri, che noi facciamo i nostri affari senza l' intervento dello Stato. In venti anni circa su 14 milioni di sterline spesi per l' istruzione pubblica, appena un terzo è stato elargito dallo Stato. Le società particolari, riflettenti bisogni pubblici, sono numerosissime. Basta passeggiare nelle vie o

(1) Le Bon: *op. cit.* p. 61.

aprire un giornale per avvedersi della moltitudine e dell' importanza di queste istituzioni ». Io ammiro, diceva il Taine, lo spirito di tutte queste istituzioni, l' iniziativa generosa e intelligente degl' individui, che a loro spese, liberamente, migliorano la cosa pubblica e fanno gli affari dello Stato senza ricorrere ad esso. Operare da sè stessi, con la propria borsa, creare l' impulso e non attenderlo, tuttociò è loro naturale. Molte soggezioni che noi accettiamo sarebbero agl'Inglesi insopportabili: sentono ripugnanza pel tuttociò che sa d' irreggimentazione e di caserma. *Self helf*, ecco la grande parola sì poco compresa in Francia. Dalla stessa sorgente interna sorgono le associazioni, le istituzioni, fra le quali si hanno quelle municipali. Manchester si amministra da sè, paga e sceglie la sua polizia, si governa quasi senza intervento del potere centrale. Dovunque l'edifizio sociale riposa su migliaia di colonne indipendenti, e non su una sola, come presso noi. Le cadute improvvise, come le nostre rivoluzioni del 1830 48 e 52, in Inghilterra sono impossibili » (1).

Ora, ammesso tale spirito di un popolo, si dirà col Taine ch' esso sia derivato dalla postura geografica, dall' ambiente esterno? Lo si riterrà originario ed immutabile col Le Bon? Qui è il punto capitale di tale ricerca con la soluzione che noi offriamo di questo intricato problema, facendo convergere la teoria *fisica* del Taine e quella *psico-*

(1) Taine: *Notes sur l' Angleterre*, p. 225, 318.

logica del Le Bon in una teoria essenzialmente *sociale.*

Se, infatti, un gruppo più o meno esteso avesse avuto fin dal suo sorgere e come parte della sua natura psicologica o mentale un carattere tutto proprio, questo assai per tempo si sarebbe mostrato in un processo sociale distinto, particolare. Ma, niente ci autorizza a sostenere tale concetto. Cinquanta selvaggi di stirpe diversa non hanno , sotto il rispetto delle attitudini, uno spirito particolare che li distingua. Molto più tardi , dopo un lungo periodo di vita sociale, tre individui, rappresentanti il popolo inglese, spagnuolo e turco , manifestano dei tratti caratteristici, riconoscibili nei loro costumi , nelle loro produzioni giuridiche, artistiche, politiche. Diremo quindi che originariamente ognuno avesse in sè quello spirito che si appalesa dopo milleni di vita collettiva? O che tale spirito sia stato cagionato dalla posizione topografica dei loro rispettivi paesi? Restando nell'esempio citato dell' Inghilterra indaghiamo se esso possa essere di sostegno alla teoria che noi rifiutiamo. Con la scorta degli storici moderni più illustri , dal Macaulay al Glasson, dal Boutmy al Bagehot e dal Gneist al Green noi, invece , vediamo spuntare , formarsi e consolidarsi gradatamente lo spirito municipale, d'iniziativa privata e di libertà attraverso le vicende politiche, amministrative ed economiche dell' Inghilterra. Il riferire tutte queste note speciali della vita inglese al carattere originario di quel popolo ad una *forma*

mentis, e al giuoco delle attività individuali, rispecchia quel falso metodo con cui fino a poco veniva studiata la Costituzione d' Inghilterra. Invece di esaminare questa nel suo lento, graduale processo di elaborazione storica, la si credeva nata d'un tratto e senza precedenti. È da poco che il diritto pubblico si è messo per altra via nella esegesi della costituzione inglese, cogliendo la vera fisonomia sociale di essa.

Ad eccezione di Londra tutte le città inglesi hanno avuto la stessa origine. Il bisogno di mutua protezione o le necessità commerciali avevano radunato la popolazione su certi territorii che si trovavano sotto il dominio del re, di qualche membro del clero o dell' alta nobiltà. Da ciò l' immensa differenza che distingue le città inglesi dalle italiane e provenzali, dove le istituzioni romane erano rimaste vive; dalle città tedesche, fondate per proteggere i corpi di mestieri contro l' oppressione feudale; dai comuni di Francia, nati dalla rivolta contro la tirannia dei signori. Alcuni potrebbero ritenere queste differenze come un riflesso dello spirito di razza, mentre sono in realtà una conseguenza di vicende sociali in cui s' è trovato immerso il popolo inglese. In Inghilterra la tradizione romana non era più che un ricordo e la nobiltà era tenuta a freno dal potere reale. Nelle città amministrate ed organizzate alla maniera delle proprietà signorili, l' intendente del *signore* rendeva giustizia, percepiva le imposte per lui e vegliava all' esecuzione dei diversi

servizi feudali. Sembra da principio che la dipendenza delle città di fronte ai signori sia stata completa. Ma, al di fuori di certi obblighi de' borghesi questi erano in realtà padroni assoluti e possedevano de' diritti così definiti come quelli dei loro signori immediati. Le loro proprietà erano al sicuro da ogni arbitrio illegale e nessuno poteva farli trarre in arresto senza giusto motivo. In caso di accusa essi esigevano una stretta giustizia ed anche quando dipendevano dal giudizio del signore avevano il diritto di essere giudicati in presenza e con l'assentimento dei loro concittadini. Potevano riunirsi e discutere con tutta libertà dei loro affari. La corporazione dei mercanti deliberava ogni anno sulle quistioni commerciali e su altre faccende, così come fanno gli odierni consigli municipali. E queste libertà non solamente furono da principio garentite dalle tradizioni, ma esse vennero estese di anno in anno. A poco a poco spariscono le *corvées*; le immunità e i privilegi si comprano dal signore, dal sovrano, dal l'abate, spesso bisognosi di denaro per guerre intraprese. Quasi tutte le libertà municipali furono comperate ed infatti le più antiche carte inglesi datano dal tempo in cui le guerre di Enrico 1.° in Normandia avevano esaurito il tesoro reale. Alla fine del 13° sec. questa opera di emancipazione era quasi compiuta. Tutte le città inglesi, le più importanti, godevano egualmente di una intera libertà civile, di libera giustizia, e queste libertà consacrate nelle Carte venivano imitate da associa-

zioni più ristrette che si formavano in esse. È così che il sentimento di libertà, trovando un sostrato nelle condizioni economiche e favorito dalle circostanze, si allargava diventando la base del carattere nazionale.

Sul continente la feudalità procede in parte dal difetto di proporzione fra l'immensità della monarchia carolingia e la debole azione amministrativa esercitata su una società ancor barbara. In Inghilterra il re, più cauto, se concede dei territori posti qua e là, a distanza fra loro, non delega punto la sua autorità, in guisa che i grandi vassalli inglesi non rassomigliano a signori territoriali, mancando loro la base della sovranità e del titolo. Fu tale onnipotenza del re, intanto, la causa che produsse in Inghilterra, come effetto non previsto, l'aristocrazia più potente e durevole di Europa. Forte del suo buon diritto e sostenuta dalla parità d'interessi di tutte le classi possidenti, la nobiltà fin dal tempo della Magna Carta si sollevò contro la Monarchia assoluta e ottenne di prender parte alla costituzione ed al governo dello Stato. Nel riconoscere siffatta partecipazione, divenuta ormai inevitabile, la Monarchia sotto Eduardo 1.° le diede la sua forma adeguata nel *selfgovernment*. La monarchia, d'altra parte, assicurò una piena libertà all'industria ed al commercio e in tal modo gl'interessi della comunità venivano avvantaggiati nel tempo istesso che gl'interessi privati trovavano numerosi ostacoli al loro incremento. Dalla energica e spontanea opero-

sità delle classi possidenti e medie, dal costante adempimento dei doveri dello Stato a vantaggio del diritto e della proprietà comune, congiunto al senno giuridico, che si forma con l' osservanza dei pubblici doveri, derivò quella forza di resistenza che domò vittoriosamente l' assolutismo risorgente al tempo degli Stuard. Scaturì un sentimento tenace di libertà ed una prodigiosa attività industriale e commerciale.

La postura geografica dell'Inghilterra, come della Svizzera e di Venezia, favorì di certo il nascimento e il consolidarsi di tali tendenze, ma non è essa che le ha prodotte. Nobili e clero hanno avuto assai più per tempo in Inghilterra un sentimento nazionale profondo, stretto, angusto che ha avuto il vantaggio di arrestare lo sviluppo dello spirito di casta. Una circostanza ha particolarmente favorito l'incremento di questa coscienza nazionale, cioè l'omogeneità antichissima delle diverse parti del territorio, omogeneità che risale al XII secolo. Essa è dovuta da una parte al carattere affatto particolare della sua divisione amministrativa ereditata dagli Anglo Sassoni, e dall'altra ai rivolgimenti politici, che hanno assicurato all'Inghilterra uno svolgimento graduale delle sue istituzioni, senza esporla a quei repentini cangiamenti che altrove hanno turbato e sconvolto il regolare andamento della vita pubblica. Il legame fra il passato e il presente non è stato mai rotto in Inghilterra. Ciascun passo nella via del progresso è stato lo svolgimento della vita precedente; i cangia-

menti nella costituzione non hanno giammai introdotto un elemento interamente nuovo, ma migliorato lo stato anteriore di cose. In Francia, al contrario, la rappresentanza della nazione negli Stati generali, ad esempio, è stata annientata dalla monarchia assoluta, e, dopo che la nazione fu reintegrata nei suoi diritti, non è stato ancor possibile imprimere ad una costituzione un cammino regolare e continuo. « Io credo, diceva diversi anni fa il Boutmy, che l'organizzazione costituzionale e parlamentare, di cui gl'Inglesi hanno dato al mondo il primo e memorabile esempio, abbia sorgenti *storiche* più che propriamente *etniche*. Essa è sortita dalle necessità create dagli eventi. Si vuole troppo vedere nella nazione inglese una *razza*. La si giudicherebbe meglio considerandola semplicemente come una *società politica* caduta nel XI sec. in disordine e risorta a nuova e forte vita dopo » (1). E questa conclusione pare che prevalga oggi.

III.

Se è vero che lo spirito detto di razza è non già primordiale ed originario, ma dovuto ad una lenta

(1) Glasson: *Histoire du droit et des institutions d'Angleterre.* Vol. 2° p. 134 — Gneist: *La const. com. en Angleterre*, p. 24 — Green: *Histoire du peuple anglaise*, 1° p. 220 — Boutmy; *Les sources de la constitution anglaise*, passim — Id.: *La première evolution pol. des classes en Angleterre* in *Revue des deux mondes.* Mars 1885.

elaborazione storica, una formazione progressiva, è anche perciò soggetto a mutazione.

Il Le Bon ha detto che gli uomini costituenti una razza posseggono un cumulo indistruttibile di idee, di tradizioni, di sentimenti. Or bene, a nostro avviso, l'opinione del Le Bon può riflettere un dato periodo storico, certe società rimaste per lungo tempo stazionarie, non già tutta la storia. È vero che nell'antichità ogni popolo pare che avesse una attività tutta particolare da esplicare. I Fenici non furono che commercianti, i Greci artisti e pensatori, e i Romani conquistatori; ma un periodo storico, sia pure molto lungo, non giustifica una teoria generale. Ogni popolo, presto o tardi, esce dal suo isolamento, volontariamente o suo malgrado, indottovi dalla vita sociale, che ripercuote qua e là l'eco degli avvenimenti. Per tal via la fisonomia di un gruppo non può non trasformarsi e, in taluni casi, annullarsi addirittura. Le costituzioni politiche del nostro secolo sono state quasi tutte modellate su uno stesso tipo. Nè vi sono ragioni in contrario, che facciano ritenere impossibile, o poco probabile, tale tendenza in avvenire. È da farsi certo attenzione a tutto ciò che s'imita senza prima aver sicurezza dell'esistenza di un sostrato nei costumi e nello spirito di un popolo, che renda questo adatto ad accogliere in sè nuovi bisogni e nuove idee. Ma, al di fuori, di questo limite, necessariamente da rispettarsi oggi come per l'avvenire, una opposizione incondizionata sarebbe contraria a tutte le esigenze della vita moderna. La

salute di ogni popolo risiede in una misurata ed oculata imitazione. L'isolamento, allo stato attuale della civiltà, non fortifica, ma distrugge lentamente le energie di una nazione. L'originalità di certe razze disdegnose, come i Celti e gli Arabi, si espia con la decadenza.

E che ciò sia vero lo si riscontra nella stessa Inghilterra che, a preferenza di altri popoli, offre da secoli uno spirito immutato. Eppure sono già anni che pazienti osservatori delle cose inglesi notano in esse fenomeni sintomatici di rivolgimenti profondi. Nei grandi centri, a cui rimane sempre sovrapposta la tradizionale costituzione politica prevalgono le tendenze di carattere sociale, che a lor volta fanno sentire da tempo la loro azione rispetto ai parlamentari. La macchina immensa, mostruosa dello Stato moderno incomincia dappertutto a consumare per il mantenimento proprio un po' troppo della forza che sarebbe suo compito distribuire agli organismi sociali cui s'impone. Il quarto d'ora critico minacciante tutte queste superstrutture di governo, verrebbe dappertutto e non dovrebbe venire per l' Inghilterra? (1). È nota la corrente pessimista che ogni giorno più prevale fra gl'illustratori della costituzione inglese. Il Lothar Bucher, che è a capo di essa, ha insistito efficacemente sulle trasformazioni quasi insensibili che le istituzioni inglesi vanno subendo in un senso tutt'altro che progressivo. Per lui il diritto comune, con-

(1) CANTALUPI: *Il referendum.*

suetudinario, *common Law*, a poco a poco sarà per essere soffocato dal diritto sistematico; il Parlamentarismo, diventato onnipotente, dimentica i veri interessi del popolo e distrugge nel tempo istesso il *selfgovernment*, sostituendo all'attività diretta dei cittadini la potenza della burocrazia. Al posto di quei compromessi, in cui è lo spirito originale delle istituzioni anglo-sassoni, mette il sistema, in cui è tutto lo spirito rivoluzionario francese. Per tal via l' Inghilterra diventa sempre meno Inghilterra e sempre più Europa.

É un male tutto ciò come crede il Lothar Bucher? Sarà forse un male, ma un male inevitabile. Talune trasformazioni sono fatali. Un paese non può sempre vivere in determinate condizioni d'isolamento, rinchiuso nella sua vita politica tradizionale, la quale nata per soddisfare a certi bisogni, deve necessariamente più tardi adattarsi, accogliere, ed esprimere le nuove tendenze. Al movimento in favore dell'incremento dello Stato, che dal 1850 in poi s' fatto strada in Europa, la stessa Inghilterra non ha saputo sottrarsi, apportando un colpo formidabile alla sua caratteristica più saliente. L'Inghilterra stessa, dice il Vivien (1), a misura che i suoi poteri locali sfuggono di mano all'aristocrazia, sente la necessità di avvicinarsi al sistema di centralizzazione. Dopo un certo numero di anni le prigioni, l'istruzione pubblica, le misure relative all'applicazione della tassa dei poveri sono state, in

(1) Vivien: *Études administratives*, 2' p. 19.

gran parte, poste sotto l'autorità del governo; e, dopo che la riforma delle corporazioni municipali ha esteso il circolo degli elettori e tolta l'amministrazione delle città ai privilegiati che ne erano in possesso, i regolamenti generali, che i loro consigli erano autorizzati a fare, debbono ricevere l'approvazione del ministero dell'interno. Su questa via lo Stato inglese penetra a poco a poco con le sue leggi in quegli atti, che qualche secolo fa pareva dovessero restare al di fuori di qualsiasi ingerenza governativa. La legge inglese, infatti, s' insinua gradatamente nella famiglia, regolando il lavoro e disciplinando l' educazione; porta la mano sui contratti, sulle società di commercio, sulle banche, sull' emigrazione ; impone il suo intervento in cose sconosciute fino a poco nel diritto pubblico, spezzando così la tradizione di tutte le abitudini nazionali. Ciò considerando aveva ragione il Dupont-White di vedere nell' incremento dello Stato in Inghilterra il più notevole fatto della storia contemporanea di quel paese (1).

Il fatto più saliente, forse, che avvicina oggi l'Inghilterra alle altre nazioni europee sta in ciò che s' è detta la tendenza socialistica della legislazione moderna, contro cui lo Spencer scaglia, non sappiamo pel momento se a torto o a ragione, la sua dialettica poderosissima. Dal *Metropolitan police act* (giugno 1829) fino ai nostri giorni numerosissime sono le leggi dette sociali, fatte per migliorare i pubblici

(1) DUPONT-WHITE : *L' individu et l' Etat*, p. 141.

servizi o per sanzionare i nuovi bisogni che le classi diseredate reclamano nel proprio interesse. La quistione sociale, infine, se in Inghilterra non ha trovato un largo numero di dottrinari, ha trovato però una seria e larga corrispondenza nella tradizione ed in parte nelle condizioni del proletariato. L' Hyndmann e il Toynbee (1) ci hanno fatto la storia di questa rivoluzione industriale, che va compiendosi nel loro paese, e descritto i precedenti del socialismo in Inghilterra. Alla creazione della *Land nationalization Society* e della *Land Reform Union*, propugnanti più o meno integralmente le teorie del George e del Wallace, è stata opposta dagli individualisti la *The Liberty and Property defence League.* E la vittoria non sarà assicurata all'una o all'altra scuola dalla prevalenza dello spirito inglese, come crede il Goddard Orpen (2), ma dalle condizioni scientifiche, economiche e sociali dell'intera Europa, cui spetta la soluzione del gran problema minaccioso. In questa soluzione ogni popolo porterà il suo contributo, ma riporterà con sè l'eco di altre genti. Come il mare accoglie e mescola le sostanze dei diversi fiumi, cui più tardi saranno uniformemente distribuite; così l'umanità accoglie la voce delle diverse genti che la compongono, e ad ognuna rimanda la gioia e il dolore nato su altro suolo. Poichè l'umanità sussiste,

(1) HYNDMAN: *Les bases historiques du socialisme en Angleterre* — TOYNBEE: *Industrial Revolution in England.*

(2) GODDARD ORPEN: *Le socialisme en Angleterre.*

nessuno sforzo di legge o di tiranno potrà isolare i popoli. Tale è la visione della filosofia, che la scienza politica deve accettare.

E che un isolamento eccessivo nella esplicazione di questa o di quella attività porti seco un'inevitabile decadenza s' è notato in Inghilterra anche per ciò che riguarda il commercio e l'industria. È a cognizione di tutti il primato goduto fino a poco dal popolo inglese nel movimento industriale e commerciale del mondo intero e la floridezza economica che gliene derivava. Prima che il canale di Suez aprisse una via diretta per le Indie asiatiche, cinesi ed australiane il commercio era interamente transatlantico e Liverpool era per tutta l'Europa il solo porto d'imbarco e di sbarco e dietro ad esso l'Inghilterra aveva il monopolio degli affari. Ma tagliato l'istmo nacque o si ravvivò un commercio mediterraneo, che non aveva più necessità di ricorrere ai depositi inglesi. D'altra parte l'impero tedesco dopo la guerra del '70 diviene una forte potenza industriale e commerciale. Su tutti i mercati più lontani gli articoli tedeschi attirano l'antica clientela inglese e nella stessa Inghilterra sono in gran parte tedeschi i prodotti che alimentano il movimento commerciale dei porti orientali. Così l'industria deperisce ed il commercio dell'Inghilterra nell'ultimo ventennio è costretto a mutar direzione per far fronte ad una Europa e sopratutto ad una Germania che osa sfidarla nel campo del commercio e dell' industria. Di fronte a questi fatti , intanto , l' Inghilterra è incorsa in un grave

equivoco. Nello sviluppo grandioso dell' industria e del commercio tedesco essa ha creduto scorgere un effetto dell' autoritarismo politico, del militarismo degli Hohenzollern e si sforza di seguire la stessa via. Da ciò quel movimento e quella tendenza cui s'è dato nome di imperialismo inglese, il quale mira ad una grandiosa lega doganale anglo-sassone che allarghi il mercato dei suoi prodotti, mantenendolo chiuso alle altre razze.

Tale interpretazione dei fatti che hanno aiutato la espansione dell'industrialismo tedesco riposa, come ha mostrato recentemente il Berard (1), su un grande equivoco. L'unità nazionale e la forza militare hanno potuto aiutare l' industrialimo germanico, ma certo non ne sono state la cagione unica e nemmeno i fattori precipui. La sua prosperità industriale e commerciale è il risultato diretto della bontà dei suoi metodi di educazione, di produzione e di distribuzione. La scienza è la prima fonte della forza tedesca. Abbandonando il vecchio scolasticismo la Germania ha saputo fondare un nuovo metodo di istruzione, basato esclusivamente sulla realtà delle cose, sulle scienze naturali, sulle cognizioni pratiche, sulle lingue vive. Ora tuttociò non trova riscontro in Inghilterra. Essa è rimasta attaccata all'empirismo di altro tempo e non pare che abbia coscienza dei nuovi bisogni che le mutate condizioni di Europa hanno

(1) Berard. *L'Angleterre et l'imperialisme*, Paris 1900, e la recensione fattane da G. Rosmini sulla *Cultura*, Anno XIX, n. 17.

sollevato. Mentre quasi tutti i paesi civili hanno rinnovato si può dire usi, costumi, metodi e tendenze l'Inghilterra nell'ultimo quarto di secolo s'è modificata pochissimo. L'industria e il commercio sono rimasti stazionari per il disprezzo dell'educazione e dell'istruzione tecnica, attaccati a quello spirito di *routine*, in cui l'inglese ha visto per lungo tempo il segreto del successo. E un risveglio, per essere davvero salutare, piuttosto che cercare la salvezza nel protezionismo e nel sogno antiquato di un grande impero, deve mirare alla trasformazione della sua educazione tecnica, all'assimilazione lenta ed oculata dei procedimenti che han fatto fiorire l' industria tedesca. Insomma l'Inghilterra anche in questo campo è destinata ad una inevitabile trasformazione. Se intende porre un argine alla decadenza da cui è minacciata è necessario che esca dal suo disdegnoso isolamento, senta il contatto degli altri popoli, da cui il nuovo imperialismo, ultima e grandiosa affermazione dello spirito di razza, vorrebbe tenerla lontana.

IV.

Più difficile è determinare la natura dello spirito del gruppo e l'azione che esso esercita.

Il Bagehot in un libro pieno di feconde suggestioni pubblicato vari anni or sono, avendo toccato per incidenza della formazione dello spirito del gruppo, ch' egli chiama spirito nazionale, così ne parla: « Un carattere nazionale non è che un carattere lo-

cale che ha fatto fortuna. I governi primitivi sì stretti e le leggi primitive sì rigorose, hanno contribuito con efficacia alla creazione dei caratteri collettivi. Sono i governi primitivi che hanno costituito il tipo predominante, proposto una specie di modello, un idolo, che poi è stato adorato, copiato, studiato, perchè quella era la forma accettata della vita umana. Allorchè il tipo predominante fu determinato l'inclinazione dell'uomo all'imitazione fece il resto. È l'imitazione incosciente ed il favore accordato ad un carattere locale preferito che costituiscono la forza principale che modella gli uomini e forma di essi una società. Anche oggi vi sono nella nostra epoca di uniformità delle caratteristiche proprie a certi luoghi, le quali debbono la loro origine senza dubbio a qualche circostanza fortuita già antica e che, imitata e conservata nella tradizione, è diventata poi carattere nazionale » (1). La teoria accennata del Bagehot pare a noi troppo semplice, fondata com'è su un carattere locale imposto dal potere politico e diffuso mediante l'imitazione. Se non che resta sempre a mostrare come sia sorto quel carattere locale, se il potere politico ha avuto la forza di imporlo e se infine l' imitazione ha potuto estenderlo. A queste domande la teoria del Bagehot non risponde in modo persuasivo.

Una soluzione a questo intricato problema noi crediamo che si possa cercarla in una recentissima par-

(1) BAGEHOT: *op. cit.* p. 45.

te della scienza sociologica. Altra volta abbiamo mostrato come il processo sociale, a simiglianza di quello individuale, riposi su certe formazioni psichiche di un genere particolare. Le cause fisiche, biologiche ecc. debbono ormai venire subordinate ad un lavorio intimo di natura psicologica, che costituisce la trama del processo sociale. L'idea nella storia non è soltanto la causa efficiente più alta e la forza più formidabile, ma è altresì il mezzo che le altre cause debbono adoperare, il travestimento che le altre forze debbono necessariamente assumere. Da questo punto di vista, verso cui convergono le moderne ricerche sociali, noi intravediamo non solo la parte preponderante che esercita l' idea nei fatti umani, ma (ciò che interessa in questo momento) una psicologia del gruppo, di cui cominciamo appena a concepire l'esistenza e a formulare qualche aspetto. Di questa psicologia, abbiamo distinto altra volta due forme, che si riferiscono l'una al gruppo temporaneo, l'altra al gruppo storico. Tralasciando la prima, che non ci tocca adesso, è dalla seconda che fanno capo quei fenomeni sociali, di cui fino a poco s'ignorava l' origine, cioè a dire linguaggio, leggende, credenze. Prodotto più complesso ancora del gruppo continuo è lo *spirito* detto comunemente di *razza* o *nazionale* e che noi chiameremo meglio *spirito del gruppo storico*, il quale, perfettamente estraneo ad ogni quistione etnica, non è, come abbiamo visto, originario, ma acquisito, non fisso, ma mutabile. Esso consiste in certi modi di azione, in certe pratiche, in

certe tendenze legate alla tradizione, sostenute dalle istituzioni e fortificate da una comune storia e da un comune linguaggio. Esso è più un prodotto che un fattore; è la trama attraverso la quale passano gli acquisti intellettuali, ma non è dessa che li procaccia e li crea. La sua forza impulsiva si manifesta là dove ferve poco attività intellettuale, fra gli Ebrei ad es., e vige invece imperiosa la tradizione, che ne è la forma più adeguata. Nei gruppi in cui il pensiero è diffuso, lo spirito è meno operoso, si attenua, giacchè il pensiero è critica, è universalità, è legame potente.

È questo aspetto che determina più esattamente l'influenza dello spirito del gruppo storico, sia sui fenomeni sociali, sia sulle unità componenti il gruppo. Molti errori su questo punto vanno corretti. In mancanza di una vera critica storica s'è spesso invocato l'intervento dello spirito del gruppo, in cui s'è vista la causa dello sviluppo più o meno rapido o della fisonomia assunta qua e là dal fenomeno politico, artistico e perfino religioso. Così per mostrare come l'incremento delle lettere sia stato massimo in Grecia e scarso in Roma s'è ricorso alla diversità del carattere greco dotato di certe facoltà estetiche, di cui il popolo romano sarebbe stato privo. Anche nella storia delle religioni il carattere del popolo ha offerto a molti la spiegazione della forma assunta dal Cristianesimo, ad es. presso la stirpe latina. Ora, per noi, questa interpetrazione dei fatti sociali, sia pure classica, non ha altra autorità che

la sola tradizione. Il Mill dava ad essa la qualifica di volgare (1) e noi crediamo che a poco a poco, ed a misura che le ricerche saranno fatte con metodo rigoroso, le si debba sostituire una interpetrazione puramente sociologica. Se non vogliamo arrestarci ad un comodo innatismo dobbiamo mettere da parte l'elemento etnico, che rappresenta talvolta il *deus ex machina* dell'antica commedia. Cosa può dirci infatti il diritto, l'arte, la politica dei modi onde opera l'elemento etnico, lo spirito del gruppo nelle creazioni artistiche, giuridiche, religiose dei popoli? Nessuno a questo proposito, per quanto mi sappia, è uscito al di là della semplice affermazione. Nella stessa antropologia criminale, in cui alcuni, come il Lombroso, il Ferri, il Garofalo, contro il giudizio di altri, Colaianni, Messedaglia, invocano l'azione efficacia dell'elemento etnico, nessuna vera teoria è stata portata a sostegno di tale intervento. Il Sergi è costretto a riconoscere che dell'influenza etnica sulla criminalità finora non si ha alcun dato sicuro, eccetto quello della statistica comparativa. Ora la statistica mostra il lato esteriore, direi, dell'influenza etnica senza poter determinare i motivi efficienti (2).

Più recentemente il Fouilleè ha toccato dell'influenza dello spirito del gruppo sulle unità componenti. « Vi è, financo, egli dice, una logica nazionale. Mentre un popolo inclina alla deduzione, un altro

(1) Mill: *Economie politique*, 1° p. 390.

(2) Sergi: *Art.* e *loc. cit.*

è disposto più per l' induzione. Ogni popolo ha altresì i suoi errori preferiti. Perciò noi dobbiamo alla nostra nazione non soltanto un certo numero di pensieri e d'idee determinate, ma altresì delle forme di pensiero dove le idee vengono a raggrupparsi, delle categorie sotto le quali noi le disponiamo e che ci sembrano *a priori*. Diventando cosciente lo spirito nazionale cambia di natura; non è più formato dagl'individui, ma è desso che li forma ponendosi quale ideale. L'opinione che un popolo ha di sè stesso influisce sui suoi destini e così l' idea diventa forza » (1). A nostro avviso, anche ammessa in certi limiti una data influenza dello spirito del gruppo sugli individui che lo compongono, non ne consegue che siffatta azione debba scaturire da una *forma mentis* speciale. Tutta la differenza che sotto questo aspetto può ammettersi fra i diversi gruppi non risiede nel diverso processo intellettivo, che si compie sempre e dovunque allo stesso modo, ma nelle facoltà più o meno sviluppate, in un numero di cognizioni più estese e generalizzate. Nè vediamo come il carattere nazionale possa, diventando cosciente, porsi quale ideale e in conseguenza, secondo la teoria prediletta dal Fouillée, una forza. La coscienza completa di un carattere nazionale è molto difficile, se non impossibile, a raggiungersi. Ed anche ammesso che possa essere determinata, pare improbabile che essa resti immutata nello stato cosciente. La co-

(1) FOUILLÉE: *Psychologie du peuple français.*

scienza di un fatto è analisi, e questa, facilmente lascia sfuggire molti di quegli elementi che sono caduti sotto il suo esame e che facevano la forza di quel fatto.

Tale, in conclusione, è per noi la natura dello spirito del gruppo, con i suoi caratteri e la sua azione. È sotto la sua forma che la razza ha dritto ad una considerazione in iscienza sociale, se pure è giusto che una terminazione antropologica ed etnografica continui a mantenersi in sociologia. In questo campo, e con questi intendimenti, la ricerca è appena iniziata. Ad eccezione del Fouillée, che da qualche tempo s'è dedicato all' esame dei caratteri che distinguono il popolo francese e spagnuolo, l' indagine è ancor povera. Senza dubbio tale compito presenta grandi difficoltà, a superare le quali occorrono cognizioni svariate e attitudini speciali. La psicologia sociale a sua volta, quando sarà in possesso di un corpo ben definito di dottrine, potrà essere di quelle ricerche una valida guida ed una conferma. È in tal guisa che la storia potrà essere interpretata con concetti più esatti, massime in certi periodi in cui, come nel medio evo con le crociate e le invasioni, molto resta a rischiarare. Da questo studio anche la pratica di governo trarrà giovamento nelle quistioni coloniali e in quel *Negro Problem* (1), che è tanta parte della vita economica americana.

(1) HOFFMANN: *Race Traits ande Tendencies of the American Negro* — DUBOIS: *The Study of the Negro Problems* — MOLINARI:

CAPITOLO 4.

La razza in politica

Fra le scienze sociali è la politica quella che più ha subito il dominio dei concetti generalmente invalsi intorno alla razza. È in essa che si sono insinuate ed hanno credito delle teorie non soltanto false dal punto di vita scientifico, ma eziandio pericolose per le agitazioni che possono promuovere e per le speranze che possono alimentare nei popoli. Da ciò la necessità di un esame, che ponga nei suoi veri termini anche quì il problema della razza.

I.

Poche scienze vantano origini così remote quanto la politica. In grazia del suo obietto assai per tempo il pensiero umano si è rivolto allo studio di quei problemi, che da secoli affaticano e sgomentano. Dalla più alta antichità, sotto la forma di frammento, di dialogo o di trattato, sono giunte a noi le indagini che i nostri antenati iniziarono attorno allo Stato, alle sue forme, alle sue funzioni.

A causa della natura oltremodo complessa del fenomeno politico e per altri motivi, che non vanno

Le Negro Problem aux Etats-Unis in *Journ. des Econ.* 1897 — Mondaini: *La quistione dei Negri.*

qui toccati, in questo ramo del sapere non s' è mai verificato un vero progresso. Neppure ai nostri giorni esso è assorto alla dignità di una vera scienza, essendo rimasto piuttosto come una raccolta di regole empiriche, soggette alle più strane e contradditorie interpretazioni ed applicazioni. Di certo cultori illustri non sono mancati alla politica nella sua vita parecchie volte secolare. Qualche parte di essa, come quella che tratta delle forme di governo, è ricca di produzioni notevoli, che vanno da Platone ed Aristotile al d' Aquino, dal Machiavelli al Passy. Ad onta di ciò, l' unità organica della disciplina, è tuttora incerta fra l' una e l' altra branca del diritto, senza una base fissa, determinata, caratteristica. Come la chimica e la fisica in uno stadio già da esse superato credevano offrivano la genesi di certi fatti con una frase, molto lontana dall' osservazione e dall' esperimento; così la politica, anche presso i suoi cultori più celebri è stata confinata fino a poco nella ricerca del miglior governo, in un giuoco di parole, atte piuttosto a soddisfare la fantasia che ad offrire una norma secura al vivere civile. Un formalismo vuoto, le costruzioni più ipotetiche e bizzarre, smentite ad ogni passo dalla realtà viva dei fatti, hanno tenuto nella dottrina politica e per parecchi secoli un dominio incontrastato. Ogni grande opera in essa ha segnato il nascimento di una nuova costruzione ideale della società umana, facendosi quasi sempre uso all' uopo di argomentazioni astratte, di concezioni subiettive, di un presuntuoso dommatismo

e, talvolta, di sofismi e di leziosaggini. Il Montesquieu, a cagion d' esempio, quando tocca nella sua opera principale della grave quistione intorno al fondamento storico da cui s' erge l'una o l' altra forma di governo, crede aver tutto detto assegnando la virtù, l' onore ed il timore a base del governo repubblicano, monarchico e dispotico! Ma, in realtà, bastano queste tre parole per spiegare la grandezza della monarchia inglese, la caduta delle repubbliche italiane, il prestigio di un Tiberio? Può la scienza politica essere governata da concetti in tutto subiettivi, quando si fa ad interrogare uno degli aspetti di quel fatto così complesso qual' è il sociale?

Il secolo testè tramontato se ha dato vita o costituito solidamente diverse scienze non è giunto ad eguale risultamento per la scienza politica, che, al dire del Macaulay, è la più nobile di tutte. Bisogna riconoscere tuttavia, che se non è arrivato a tanto, ha però migliorato il contenuto di essa, assicurandole inoltre un dominio più definito. I numerosi scritti avutisi intorno alla politica segnano, infatti, un progresso sensibile sulle epoche precedenti, sia per un uso più accurato dei dati storici, sia per una obiettività maggiore osservatasi nella formazione delle teorie. Sotto l'influenza delle nuove dottrine biologiche la politica ha inteso il bisogno di considerare le società umane non più come formazioni artificiali, stabilite secondo certi tipi mentali e modificabili secondo il disegno prestabilito di un monarca o di un legislatore. Il determinismo

universale non poteva, non riflettersi nelle dottrine politiche, sollevando in queste il concetto della dipendenza delle società umane verso l' ambiente naturale e sociale e l' altro dell' interdipendenza dei diversi ordini dell' attività sociale. Se non che tutti quei progressi che la politica poteva e doveva ricavare dalle nuove concezioni del secolo XIX sono rimasti quasi tutti alla sua superficie. Le nuove esigenze della cultura hanno appena sfiorato il suo organismo, senza modificarlo sostanzialmente. Le opere più celebrate del Janet, del May e di altri conservano ancora in esse della metafisica e del sentimentalismo: non offrono nella esposizione degli avvenimenti e delle teorie una relazione vera di cause ed effetti, appunto perchè la cognizione delle prime non è da essi colta nella sua pienezza. Nella genesi dei fatti sociali e delle teorie costoro sono ancora confinati in un concetto tutto individualistico, lasciando da parte, o accennando appena, senza insistervi, lo studio dell' azione efficace esercitata dalla società sulla nascita degli uni e delle altre. Lo stesso Bluntschli nella terza parte della sua grande opera sulla *Dottrina dello Stato* dove tratta della Politica non sa fare a meno di dare a questa un fondamento puramente psicologico. Si concepisce quindi facilmente cosa possa essere una scienza sociale fondata su questa base; un' esposizione cronologica di fatti e di teorie con lo svolgimento di certi schemi e di certe idee preconcette. Non mancano, è vero, in questo o in quel problema politico delle

trattazioni ispirate alle nuove esigenze del sapere ed utilissime, come quelle del Sumner Maine, del Fustel de Coulanges e di altri. Ma, la politica propriamente detta, ancora vagante fra il diritto costituzionale ed amministrativo, non può dirsi rigenerata dalle nuove correnti del pensiero europeo.

Ad esser giusti però non si può del tutto riversare sulla dottrina politica la colpa di una mancata trasformazione, quando le energie che dovevano vificarla sono state dirette altrove. Le quistioni fondamentali che pel passato formavano il suo sostrato sono ad essa sfuggite, formando con disegno più largo, con altri metodi e con più vaste proporzioni, l' obietto di una nuova scienza : la sociologia. È fuori posto dir qui le cause che hanno indotto questo mutamento. Basti solo accennare che la politica dal suo grado di scienza madre, a cui pare aspirasse pel passato, è destinata ad essere una scienza subordinata ai progressi della sociologia, ed assorgerà, perciò, ad organismo scientifico quando questa avrà solidamente determinato le sue ricerche e il suo valore. La politica, ha detto il Gumplowicz, diventerà scienza mediante la sociologia. Ultima e più complessa fra le scienze sociali entrerà con la sociologia in un rapporto presso a poco simile a quello che si è rivelato così fecondo fra le industrie e le scienze della natura. Il suo compito di scienza pratica sarà da un lato la conoscenza delle leggi e delle funzioni che esercitano gli organi sociali per ciò che concerne la rappresentazione e la funzione dei diversi

interessi collettivi; dall'altro, la conoscenza dello sviluppo di siffatti interessi. È questa parte che costituisce la sua base teorica, per cui si riconnette alla sociologia. Questi due aspetti — dei bisogni sociali e dei mezzi più adatti per soddisfarli — comprenderanno la politica, scienza più deduttiva che induttiva, la quale in avvenire ed a poco a poco si sostituirà ai meschini ripieghi che i nostri governanti attualmente battezzano per sapienza politica.

Il tempo dell'empirismo in politica e in diritto è vicino a tramontare. La scienza sociologica deve essere il fondamento di ogni atto di governo, come ogni assemblea politica dev' essere dominata dal soffio vivificatore della scienza. Le società umane progrediscono realmente quando sono a loro conoscenza e rispettate quelle leggi naturali cui esse obbediscono. Il *numero* in politica non è fautore di progresso e può valere meno di una sola mente. Dalla conoscenza soltanto rampolla l'equità e il benessere. Un errore scientifico non produce effetti così funesti come un errore politico. Il primo trova la sua correzione nella scienza medesima, mentre l' altro porta seco lagrime e sangue di popolo; si espia spesso col danno delle pubbliche risorse e col disonore del paese.

II.

Se la politica deve seguire come scienza pratica gl'insegnamenti della sociologia, quali criteri forni-

sce questa nella quistione politica più alta del XIX secolo, la nazionalità? È in tale quistione che ritroveremo l'argomento della razza.

Il secolo tramontato da poco fu detto con ragione il secolo delle nazionalità. Non vi è stato, infatti, un problema più arduo e dibattuto di questo. Tutto ha fatto capo dalla nazionalità, in nome della quale si sono avute guerre micidiali, rivoluzioni sanguinose, persecuzioni spietate. Tutti abbiamo cognizione di queste lotte combattute in nome dell' indipendenza, le quali hanno cambiato, in tempo relativamente breve, la carta politica d' Europa, distrutto dinastie, sconvolto i popoli. Nè la serie di queste lotte è chiusa. Altre genti aspettano ancora il momento opportuno per ricomporsi ad unità in nome della tradizione, della lingua, dei costumi.

Il secolo XVIII non conobbe nazionalità. La frase medesima — *principio di nazionalità* — ha un'origine recente, rimonta al tempo di Napoleone III, alle guerre d' Italia ed all'annessione della Savoia. Fino alla Rivoluzione francese non vediamo ancora accennato il problema intorno alle cause che costituiscono una nazione ed ai caratteri che la distinguono. Abituati a vedere le divisioni politiche come effetti di un trattato, in cui veniva rispettato soltanto il diritto del più forte e il privilegio di una dinastia, non si pensava nemmeno a certi diritti dei popoli in quegli aggruppamenti arbitrari. La Rivoluzione non affrontò questo gran problema in modo diretto,

ma ne favorì lo sviluppo e la soluzione coll' idea di un benessere materiale e di libertà, rivendicata all' individuo in nome di un diritto naturale. Le stesse guerre che le tennero dietro non si allontanarono, con i mutamenti politici che ne seguirono, dal tradizionale sistema di giovare ai piccoli interessi dinastici, conculcando la storia, i costumi, la legittimità stessa. E quando il periodo dello scompiglio ebbe fine i Congressi di Parigi e di Vienna, invece di proporsi nel nuovo assetto politico una conciliazione degl' interessi più rispondente al diritto storico dei popoli — che per opporsi alle armi straniere conquistatrici s' erano riavvicinati ai loro principi — spadroneggiarono in modo peggiore. L' assolutismo politico alleato a quello religioso rifiorì nell' orgoglio e nella prepotenza dei vecchi padroni, i quali in un affrettato riordinamento degli Stati europei furono solleciti e gelosi soltanto della loro sovranità per poco tempo scossa e turbata. La Germania e la Sassonia, Venezia e Genova, Norvegia e Filandia, Dalmazia e Polonia furono sconvolte o distrutte nella loro integrità secolare. Se questo fu domandato ristaurazione, disse più tardi il Mamiani, mai non mentirono più grossamente o gli uomini o i dizionari.

Ben presto tutto ciò che si credeva opera definitiva parve giuoco da fanciulli : sotto l' impulso delle nuove idee, di queste umili operaie che furtivamente muovono il mondo , sorse la formidabile quistione : Che cos' è una nazione ? A quali caratteri si rico-

nosce? Le risposte furono diverse, secondo il carattere e la corrente intellettuale prevalente.

Nel 1826 il geografo Balbi pubblicò, indottovi dai bisogni del tempo, un libro in cui quella quistione era parte peculiare. Il libro era l' *Introduction a l' Atlas ethnographique du globe.* In esso l' autore si domanda il concetto e i caratteri che distinguono una nazione. Egli ne dà tre definizioni in rapporto alle teorie allora in voga. La prima è quella che determina una nazione per i suoi confini geografici: la seconda è quella che muove dai rapporti storici, mediante i quali un dato popolo si trova di essere un corpo politico distinto: la terza è quella seguìta dall' autore, secondo cui la lingua è il tratto caratteristico, che distingue una nazione dall' altra, è il filo conduttore che ci fa rimontare alle origini primitive delle nazioni. A questi principii bisogna aggiungerne un altro di origine più recente, quello etnografico, della razza. È in nome di quest' ultimo, molto seguìto oggi, che si combatte massime in Austria, in Ungheria e nella penisola dei Balcani per l' indipendenza, pel panslavismo, per l' ellenismo. Dal dominio della scienza antropologica i concetti di stirpe, di dolicocefalia e brachicefalia sono stati trasportati in quello della politica e, spesso, bruscamente senza maturo esame. Pochi anni or sono gli Albanesi, protestarono presso i governi europei per la cessione dell' Epiro alla Grecia. Il motivo più saliente cui si appoggiava la loro protesta era puramente antropologico. I Greci

e gli Albanesi, essi dicevano, non possono vivere sotto lo stesso regime, perchè i primi sono brachicefali e gli altri dolicocefali. Resta solo a dimostrare se questa, che è una ragione molto contestabile, può valere in politica.

Non è compito nostro fare di proposito un esame dei principî che entrano in giuoco nella formazione della nazionalità. Molto su questo punto è stato detto dal Novicow. Ma, dovendo toccare della razza in rapporto alla nazionalità accenneremo ad essi. In generale può dirsi che tanto il principio delle frontiere naturali, quanto quello politico e della lingua, esercitano indubbiamente un' azione talvolta preponderante in ciò che dicesi nazionalità; isolatamente presi, però, sono inadeguati non solo a formarla, ma ad esprimerla. Quello dei tre summentovati principii che più ha acquistato credito è il politico, il quale in ultima analisi non è che l'eterna appropriazione, consacrata dal successo. È il fatto brutale che s' impone e non si discute. È la ragione politica che si traduce ed equivale spesso alla ragione della forza, del dispotismo, non già del diritto e della scienza. L' altro delle frontiere naturali trova ancora, ed a ragione, molti seguaci. Esso, infatti, dispone, com' è avvenuto in Inghilterra in Svizzera e in Italia all'autonomia politica i gruppi sociali, sebbene diversi per origine, per tradizioni e per lingua. Il monte, i mari, i fiumi predestinano talvolta una nazione, influiscono potentemente sulla coesione degli aggregati sociali. Il Barrot diceva

che la nazionalità è un bacino e il Dromel una fatalità geografica. Ma, considerando più da vicino questo elemento naturale, non bisogna accettarlo in senso assoluto, giacchè non si rinvengono sempre frontiere naturali così distinte come quelle che circondano l' Inghilterra e l' Italia, e, anche date per esistenti, non giungono sempre ad unificare popoli diversissimi fra loro.

Resta, infine, un fatto che possiamo dire più intimo, quello della lingua, dei costumi e delle tradizioni. Di certo è impossibile sconoscere l' importanza di questi legami per la vita di una nazione. La lingua, specialmente, è un potentissimo mezzo di unificazione e si traduce talvolta in un sentimento profondo di solidarietà. Egualmente può dirsi della religione; la molteplicità di queste nella penisola dei Balcani è uno degii ostacoli che incontra la fusione di quei popoli. L' idea religiosa in Oriente, dice il Topinard, è inseparabile da quella di nazionalità. Il primo sintomo di un risveglio presso i Bulgari è stato il desiderio di nominare essi i Vescovi e non già i Greci di Costantinopoli (1).

Anche in questo caso però non bisogna confondere o identificare lingua e razza. Se la lingua è un mezzo di fusione non ha tuttavia la proprietà di essere la caratteristica più saliente di un gruppo,

(1) KANITZ: *La Bulgarie et les Balkans* — DUMONT: *Les Balkans et l'Adriatique* — HOVELACQUE: *Langue, races et nationalités* — DE ROSNY: *Populations danubiennes*, ecc.

nè permette di determinare esattamente la genesi di esso. Le lingue non forniscono all' antropologia, dice l'autore citato, che insegnamenti e documenti da consultare e interpretare. Nè è vero che due popoli. aventi la stessa lingua siano sempre della stessa razza La lingua è cosa che s'importa come i costumi, l'industria, la religione. E in ciò niente di straordinario. I conquistatori possono in taluni casi, per cause storiche diverse, imporre od acquistare la lingua del luogo soggiogato. I Francesi e gli Spagnuoli parlano lingue latine , ma non sono della stessa razza. I Francesi di Piccardia e quelli di Alvernia parlano una stessa lingua e sono di razze differenti. I Tedeschi della Baviera e quelli dell' Hannover egualmente , benchè diversi , parlano la stessa lingua. I Bulgari, pur non essendo slavi, ne parlano tuttavia la lingua. Vi sono dei Semiti che non parlano lingua semitica e viceversa. La lingua ibero basca, la più antica della Francia, è stata sostituita dalla celtica , pur esistendo la razza che originariamente la parlava. La lingua tedesca è parlata a Dorpat , dove la popolazione è un miscuglio di Slavi e Finlandesi sotto un góverno russo. La Bulgaria, di origine ungherese, parla lo slavo. La Macedonia è nello stesso caso. La traslazione delle lingue europee dall' Oriente in Occidente non implica la migrazione parallela delle popolazioni. Essa non prova che i Celti ed i Germani di Europa sieno stati dei Celti e dei Germani nell' Asia centrale, parenti affini degl' Iranici e dei Persiani. Al settimo, ottavo e nono

secolo a. C. le lingue slave si son parlate nelle vaste regioni dell' Europa centrale, dove oggi si parla il tedesco, come la Pomerania, il Mechlenburg , la Boemia ed altre regioni. Ciò non significa che la razza slava sia sparita da questi paesi e seguìto il corso fatto dalla lingua. Al contrario l' antropologia mostra che la brachicefalia, caratteristica della stirpe slava, predomina nella maggior parte di questi paesi sulla dolicocefalia caratteristica dei Germani di Tacito (1).

E in ultimo, se lingua, costumi , religione e frontiere naturali hanno un valore nella formazione della nazionalità, può dirsi lo stesso dell'elemento etnico, di cui si mena tanto scalpore nelle quistioni politiche dei nostri tempi e dalla nuova scuola antroposociologica? Qui lasciamo di nuovo la parola al Topinard, autorità competentissima, perchè uno degli antropologi più illustri di Europa. « La razza non può servire di base alla nazionalità. No, meno ancora della lingua, la quale almeno ne favorisce lo sviluppo. No, sia nel senso sia scientifico della parola, sia nel senso vago, che ad essa danno gli scrittori di ogni specie. *La razza è un' astrazione* ; *essa non esiste che nel nostro spirito*, non si vede e non si tocca in nessuna parte del globo. Le rassomiglianze umane alle quali si dà il nome di tribù, di orde, di popoli, di nazioni sono state in ogni tempo fram-

(1) Topinard: *Le principe de nationalité* in *Revue d' anthropologie*, 1886 — Renan : *Qu'est ce qu'une nation?*

miste agli avvenimenti. Esse si sono confuse, mescolate senza che la distinzione delle razze sia stato un ostacolo. Ogni individuo, ed in conseguenza ciascun gruppo, ha nelle sue vene il sangue di antenati di razze diverse. Certe unioni in uno stesso paese predominano sulle altre e mantengono i tipi generali che si perpetuano. Le popolazioni che si osservano, non sono dunque omogenee; il tipo principale è difficile a distinguersi; la razza pura è un mito, così presso i selvaggi che presso le nazioni civilizzate. Un popolo è un composto di elementi diversi, di parecchie provenienze in cui figura tutta la storia del passato, vincitori e vinti, signori e servi, nomadi e sedentari, schiavi e padroni. In questo miscuglio, e in virtù della legge della maggioranza, le razze dominanti si perpetuano in maggiore o minore proporzione, in modo da essere rintracciate dalla ricerca scientifica. Questo lavoro tuttavia è molto difficile. Se i caratteri di una razza si riscontrano in qualche individuo, questo è detto tipico. In difetto di ciò lo spirito concepisce quei caratteri e li porta come esistenti nel suo pensiero. La rassomiglianza degl' individui, trasmessa di generazione in generazione attraverso la storia, costituisce la nozione della razza, che implica l' idea di parentela, di continuità di sangue e di filiazione. La razza dunque è una concezione dello spirito e non una realtà tangibile, sia nelle società presenti che in quelle conosciute dei tempi preistorici. Tutti i popoli civilizzati, barbari e selvaggi, com-

presi gli Esquinesi, gli Australiani e i Boschimani, qualificati spesso per razze omogenee, sono formati da parecchie razze, confuse, sovrapposte o in via di fusione. Allorchè tale fusione è molto avanzata, in modo che la maggior parte degl' individui abbia rassomiglianza per i tratti essenziali, si dice allora che una nuova razza è sorta. Ma questa fusione, dato pur che si avveri, è molto rara » (1).

Si può dunque sostenere che l'unità di razza sia la base della nazionalità? È certo che in Europa nessun popolo può attribuirsi l' omogeneità etnica. La Francia, notammo più innanzi, comprende in sè tre razze, le quali malgrado i ripetuti incrociamenti, non si sono così mescolate da offrire un solo tipo. La Germania ne ha egualmente tre, distribuite in località e in proporzioni differenti. La Russia ne ha un numero maggiore, Slavi, Ebrei, Scandinavi ecc. In Italia abbiamo elementi celtici, liguri, etruschi ed altri. Quale sarà perciò il rapporto fra nazionalità e razza? Se la razza costituisse davvero un legame fra i popoli non vedremmo nella storia sorgere odii violenti fra popoli limitrofi e precisamente della stessa voluta stirpe, come i Serbi e i Bulgari. Non vedremmo una razza frazionata in nazionalità diverse, come è avvenuto per i Polacchi, i Croati, i Boemi. Non avremmo insomma i grandi gruppi sociali attualmente esistenti e tutti fondati su una stragrande eterogeneità etnica. Nè il sentimento della

(1) Topinard: *Art.* e *loc. cit.*

nazionalità pare che possa esser fondato sulla comunità di lingua, potendo un popolo parlare lingue diverse, come avviene in Russia, Svizzera e in Macedonia, dove si parla il greco, l'albanese, lo slavo, il turco, e convivendo con le lingue sempre un dialetto regionale più intimo, per così dire, della lingua. Nè sulla religione, sempre varia in un popolo; nè sulla comunità di tradizione e di legislazione. Se questi fatti entrano a far parte del sentimento di nazionalità, non sono indispensabili alla costituzione di questa. Meno ancora la razza che non ha un rapporto con le divisioni politiche. Agostino Thierry, che fu il primo a porre a base della nazionalità il concetto di razza, partiva dal presupposto della invariabilità dei caratteri fisici presso i diversi gruppi. Ma la falsità di questo concetto, smentito da tutta la scienza moderna, non richiede ulteriore esame.

III.

Eppure una soluzione s'impone. La nostra analisi non può sconoscere che una nazione vive e che il sentimento nazionale fu la gran forza che dette efficace impulso alla formazione dello Stato moderno, trasformando nel tempo istesso il diritto pubblico. È il concetto della nazionalità che si presenta a noi come l'ultima forma del principio integrativo degli Stati.

Dopo la dissoluzione dell'impero romano e attraverso svariate forme politiche, il lungo periodo me-

dioevale preparò la via alla monarchia, la quale, fondata quasi sempre su un aggruppamento artificioso, ebbe a subire durante il sec. XIX le più grandi trasformazioni, sia nel campo della libertà interna, che l'assolutismo non poteva per sua natura rispettare, sia in quella esterna, che la teoria dell'equilibrio politico violava spesso. Nell'uno e nell'altro caso la forza che induce tali mutamenti risale al popolo, il quale, attraverso le lotte sostenute, fatto più adulto alla vita politica, chiede una partecipazione al governo ed una più equa ripartizione degli obblighi che impone la funzione dello Stato. Da ciò l'esplosione del sentimento di libertà e di nazionalità, affermatosi in lotte interne ed esterne con rivoluzioni e guerre disastrose.

In presenza di questi fatti la scienza politica fu portata naturalmente ad esaminare gli elementi che entrano in giuoco nel sentimento di nazionalità, annunziato fin dal suo apparire come il fondamento di *un nuovo diritto europeo.* Il Mancini fra noi fu il primo a sollevare la discussione su tale argomento e rinvenne nel principio di nazionalità i coefficienti della regione, della lingua, delle costumanze, della storia, delle leggi e della religione. E dopo di lui, avendo un esame più profondo accertato che non sempre, come abbiam visto, tutti questi elementi si riscontrano nel sentimento nazionale, nacque la quistione circa la prevalenza da accordarsi all'uno o all'altro di essi. Il Bluntschli, l'Holtzendorff, il Renan ed altri insistono con ragione sull'elemento storico, ma

non sanno additare il processo che esso segue per giungere alla omogeneità nazionale. Fu il Carle negli ultimi anni che intravvide la soluzione di questo problema, presentando la formazione del sentimento nazionale come indagine devoluta alla psicologia sociale. « Il sentimento nazionale, egli dice, comincia dapprima a manifestarsi come un senso pressochè inconsapevole ed istintivo, che serpeggia per tutto un paese e vi suscita dei movimenti e delle agitazioni non sempre ben comprese da quelli stessi che vi prendono parte; poi si cambia in un sentimento ed affetto e da ultimo perviene anche alla intelligenza, la quale cerca di darsene ragione, ne investiga le cause e il fondamento che natura pone, ne analizza i componenti, e cerca così di cambiarlo in un principio scientifico, che è posto a base della organizzazione politica delle società umane ». Ed altrove aggiunge che il principio fondamentale su cui riposa il sentimento nazionale bisogna cercarlo nell'uomo, nei suoi desideri e nei suoi bisogni. Così il gruppo gentilizio fu costituito dalla credenza di un comune antenato, e più tardi, con l'estendersi del gruppo gentilizio, l'amore al proprio suolo subentrò al principio etnico. Tutti questi elementi, a chi ben li consideri, appariscono come un ulteriore svolgimento di quegli istinti e sentimenti essenzialmente umani, che sono il culto per gli antenati, l'affetto per il sito in cui si abita e il ricordo delle comuni gesta ed azioni, i quali si possono considerare come causa e principio di tutte le aggregazioni veramente civili ed uma-

ne, e come propaggini da cui si vennero in ogni tempo staccando dei nuovi germogli. Da ultimo anche l'elemento storico e tradizionale viene in sostanza ad essere l'effetto dell'aver partecipato alle comuni gesta ed azioni; poichè sono appunto queste gesta comuni, che danno prima origine alla comunanza delle tradizioni, poi alla medesimezza di storia, dalla quale infine si origina l'analogia nei costumi, nel linguaggio e nella coltura. Quasi si direbbe, che come tutti i vincoli sociali nel gruppo primitivo si fecero rientrare nel vincolo di discendenza da uno stesso antenato; così nello Stato moderno tutti i vincoli sociali vengono sotto un certo aspetto ad acquistare un carattere essenzialmente storico e tradizionale (1).

A questa teoria aggiungeremo soltanto che il legame in tutti gli aggregati umani, dal clan primitivo alle grandi monarchie attuali, è di natura ideale. Esso prenderà motivo ora dalla parentela, ora dalla lingua, ora dalle costumanze, ma suppone sempre una partecipazione collettiva, un'anima, direi, del gruppo, che i governi possono ostacolare o favorire ma non imporre. Anche nel mondo sociale ed umano *mens agitat molem* e siccome il cammino dell'idea segue una generalità sempre crescente, così un aggregato che in una data epoca può sembrare come l'ul-

(1) Carle: *P. Mancini e la teoria psicologica del sentimento nazionale* fra le *Memorie della R. Acc. dei Lincei*, IV^a v. 17 — Id.: *La vita del diritto*, p. 287.

tima forma di aggregazione, per la scienza politica può non esser tale. È un' idea sociale che s' eleva da certi dati comuni, necessari, ma non tutti indispensabili. Questi possono, come abbiamo dinanzi visto, esistere, senza aversi l' unità dell'assieme. Riesce quindi vano ricercare una nazionalità, seguendo e mettendo in mostra alcuni di quegli elementi. Nè un popolo può illudersi di essere una nazionalità se l' esistenza di una comune lingua, religione o legge non è giunta a dare al gruppo una comunità di intenti e di aspirazioni. Le lotte che esso sosterrà saranno infeconde se non sono sorrette da un' anima collettiva, che erompe e si fortifica nell' esercizio delle arti, e s' impersona nella *pubblica opinione*, detta giustamente dagl' inglesi *sentiment of the people*. Perciò qualunque definizione che si dia della nazionalità, seguendo i criteri in voga, non offrirà mai un concetto adeguato di essa. Che si definisca una ragione sociale o un' associazione politica sorta da circostanze varie, favorita dalla configurazione del suolo, dall' unità di lingua e di religione, cementata dalla tradizione e dalle leggi; noi accorderemo a queste determinazioni sempre un valore ideale.

L' unità vera esiste nel pensiero umano. Da ciò la subordinazione necessaria, fatale della politica verso la sociologia. Una guerra fra due popoli turba sull' istante la vita economica dell' uno e dell'altro paese. Perciò diceva esattamente il Novicow che in Europa esiste già una federazione, se non in diritto nel fatto. Una nazionalità potrà sembrare in un tem-

po non molto lontano un aggruppamento artificioso, se i nostri nepoti avranno rispettato le aspirazioni e il benessere dei popoli. Accogliamo gli aggregati sociali sempre come qualcosa di transitorio, mai di definitivo e mettiamo alla loro base non la forza, ma il libero consenso delle genti. Una nazione non è grande per la vastità del suo territorio e per la forza dei suoi eserciti, ma per la cultura e per la elevatezza sociale, per il benessere che si appalesa nei suoi componenti. In ciò è la ragione della sua grandezza e del suo dominio. L' unità risiede nello spirito sociale, nella corrente intellettuale, che a lungo andare sarà il più potente legame fra i popoli. Come esiste una evoluzione per l' organismo individuale ne esiste una anche per le società. Se internamente esse arrivano mediante un processo crescente d' integrazione a costituirsi ad organismo contrattuale, esternamente, benchè divise per territorio, si trovano a poco a poco vicine ed alleate per ragione d' interessi comuni nell' ordine economico, politico, intellettivo. Non è più la vicinanza parti, ma la circolazione della vita la forza che costituirà l'unità organica, il *genus humanum*.

Tutte le somiglianze provenienti dalla vita sociale aumentano, fu detto, con la civiltà. I popoli tendono a rassomigliare sempre più fra loro. Un solo pensiero li animerà in avvenire, modificando le nazionalità ed il loro tipo, uniformando le istituzioni, i costumi, le arti, le religioni, le leggi e forse anche i tipi fisici sotto l' influsso degl' incrociamenti più svariati

di famiglie, di razze, di stirpi. Come oggi s' intravede una sola morale ed esiste una sola scienza, così in un avvenire, sia pure lontano, vedremo tradotta in pratica l' unità che persegue la prima nelle relazioni personali e l' unità cui tende l' altra nelle sue applicazioni. L' unità nella storia si estende a misura che avanza il tempo. Le differenze che l'antichità presentava fra piccoli aggregati sociali sono sparite a vantaggio di unità più vaste. La lotta viva e brutale predominante nelle prime epoche per mantenere incolumi le città e le regioni diventa meno violenta in un secondo periodo in cui si tramuta in guerra di popoli, la quale lascia scorgere la fine delle contese fatte a scopo di conquista e di dominio. In questa ultima e lontana fase della vita sociale i popoli presenteranno nella loro fisonomia lievi sfumature, che ricorderanno le antiche caratteristiche nazionali. Il predominio di una razza sulle altre sarà in quest'epoca sparita nella mutua cooperazione della civiltà universale.

Se tale è il cammino e la tendenza fatale della civiltà una scienza che, movendo dal concetto ipotetico della razza, scaglia l'un popolo contro l'altro si fa rea di un' aberrazione delittuosa. Sia sotto la forma poligenistica dell'Agassiz, sia sotto quella sociologica del Gumplowicz, che sotto quella antropologica del De Lapouge l'argomento della razza riesce sempre all'apoteosi della forza brutale, all'oppressione del debole, al conflitto politico. La storia naturale dei popoli, ha detto il Fouillée, non ha niente di

comune con la storia sociale di essi. I popoli sono un prodotto morale, religioso, filosofico, politico, sono sentimenti e pensieri impersonati. La lotta di razze è diventata una lotta di idee, di passioni, di interessi, sui quali bisogna versare la luce della giustizia, della moralità e dell' equità, non già nuovo e profondo odio in nome della natura, che è perfettamente estranea alle nostre controversie di famiglia. Noi che sappiamo quale partito abbiano altra volta tratto i mercanti di schiavi dalle teorie scientifiche dell' Agassiz, possiamo prevedere quali funeste conseguenze si trarranno da quelle più recenti formulate con troppa disinvoltura dal Gumplowicz e dal De Lapouge, se una critica serena non mostrerà ben presto il loro errore. In nome di esse la vanità nazionale solleticata giustificherà nuove ingiustizie e procaccerà nuovi dolori e nuove persecuzioni.

Mentre abbiamo prodigiosamente umanizzato la natura, la scienza moderna vuole ad ogni costo *disumanizzare* l'umanità. In nome di una malintesa selezione, di cui essa è troppo tenera, si condannano quei sentimenti di pietà e di rispetto per i deboli e gl'infelici. Si dichiara la guerra ad altri esseri in nome del progresso della specie, che pare chieda la distruzione di quegli elevati sentimenti di filantropia, che si ascondono in tutte le anime elette e nel fondo di ogni religione. Il De Lapouge ha detto che il sogno della pace universale è una chimera ereditata dalle dottrine cristiane e la teoria dell' eguaglianza ne è un'altra ancor più feconda di illusioni.

Noi, invece, portiamo avviso che la scienza non può far inaridire le sorgenti di quella grande poesia che erompe dal cuore e viene espressa nella pratica della carità e nel soccorso degl' infelici. Nessuna teoria scientifica può attentare all'esistenza di certi sentimenti, che formano la parte migliore dell'esser nostro e che fecero men triste la vita ad un Pascal e ad un Leopardi. L'evoluzione sociale non è legata a nessun fatto antropologico, s'ispira invece a quelle alte idee di eguaglianza e di pace poste da noi e che noi dobbiamo a poco a poco imporre alla pratica della vita dopo tanti secoli di lotte fratricide e di ingiustizie dolorose. È solo mirando questo ideale, e credendo che presto o tardi esso debba realizzarsi, che il nostro lavoro trova un conforto e la nostra vita un valore.

INDICE

APPENDICE